ÁNGEL VASSALLO

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

O

DE UNA SABIDURÍA HERÓICA

EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

O DE UNA SABIDURÍA HEROICA

ÁNGEL VASSALLO

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

O

DE UNA SABIDURÍA HEROICA

EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

Edición expresamente autorizada para la
BIBLIOTECA CONTEMPORÁNEA

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Marcas y características gráficas registradas en la Oficina de Patentes y Marcas de la Nación

Copyright by Editorial Losada, S. A.
Buenos Aires, 1945.

Printed in Argentina — Impreso en la Argentina

Acabado de imprimir el día 11 de octubre de 1945

Imprenta López — Perú 666 — Buenos Aires

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

I

Sentido y alcance de la cuestión: ¿Qué es filosofía?

No estoy seguro si ocuparse del concepto de la filosofía es tarea estrictamente filosófica. Para cortar una discusión que para nuestro propósito actual es indiferente, diré que en la intención de estas páginas la indagación y exposición del concepto de la filosofía tiene algo de tarea científica, sin duda, pero tiene mucho más aun de liberalidad. Pues no presumo poder dar otra cosa que una imagen o representación anticipada de lo que sólo puede saberse de veras en el ejercicio mismo de la filosofía.

Antes de intentar responder a esta cuestión, hace falta que aclaremos el sentido de la pregunta misma. ¿Qué preguntamos cuando preguntamos qué es filosofía?

En primer lugar, no preguntamos, cierta-

mente, cuál es la verdadera filosofía; no pedimos que se nos responda con la verdad filosófica en la mano.

Cuando preguntamos por el ser de la filosofía, no preguntamos, pues, por la verdad filosófica en persona.

Pero tampoco preguntamos *qué debe* ser la filosofía, en qué debe consistir el filosofar, en qué el conocimiento filosófico, siempre, para todos. Qué debe ser la filosofía, cómo hay que concebir la filosofía, es un asunto que se resuelve filosofando concretamente. Cada filosofía auténtica es también un modo de concebir cómo debe ser la filosofía. El modo en que Kant, por ejemplo, concibe la filosofía y sus tareas, reside y se realiza en la filosofía kantiana, precisamente.

Sería imposible que nadie —y en ese nadie están también los profesores de filosofía— pretendiera establecer, antes de ponerse a filosofar concretamente, qué debe ser la filosofía, toda filosofía; porque el modo de concebir la filosofía está implícito en cada filosofar, y solamente allí.

Conforme sea la filosofía determinada que se profese, así será el concepto que se tenga de la filosofía, de lo que debe ser la filosofía. Sucede que el modo de concebir la filosofía es también una creación y una parte de cada filosofar y vano sería querer tenerlo o imponerlo sin haber filosofado concretamente.

Llegamos así a la conclusión o acuerdo de que la cuestión ¿qué es filosofía? no consiste ni en preguntar por la verdad filosófica en persona, ni en preguntar qué debe ser la filosofía.

¿Qué preguntamos entonces? Cuando nosotros (y cualquiera que no sea un filósofo determinado en el acto de filosofar) nos preguntamos qué es filosofía, no podemos hacer otra cosa que, teniendo a la vista la filosofía que ha sido, o sea ese acervo de pensamientos que forman la Historia de la Filosofía, preguntarnos cuáles son los caracteres propios o notas que definen ese modo de actividad, ese específico quehacer humano que llamamos filosofía.

Para responder a la pregunta se abren ante nosotros tres caminos posibles.

En primer lugar, preguntarle a los filósofos mismos. Pero esta vía está destinada a no tener buen éxito. La definición que de la filosofía puede dar un filósofo no es más que una manera muy abreviada de exponernos *su* filosofía, según ya sabemos. Tanto que para entender adecuadamente su definición tendríamos que aplicarnos a estudiar puntualmente su filosofía.

Y el que siguiera este método, sobre todo si es un profano, se encontraría con diferencias tales entre las definiciones de la filosofía, que le harían poner el grito en el cielo sobre las contradicciones de la filosofía y la inanidad de ella.

Si, ahora, abandonamos ese camino por impo-

sible, podemos intentar este otro: caracterizar las formas principales que la filosofía asume en su historia. Diríamos: en la Antigüedad, la filosofía se concibe de este modo; en la Edad Media, de este otro modo; en la Edad Moderna, etc. (Ver Windelband, *Historia de la filosofía*, Cap. I.)

Pero entonces, si nos fijamos bien, ya no contestamos a la pregunta ¿qué es filosofía?, sino que hacemos un mal compendio de Historia de la Filosofía.

En tales condiciones, para responder a la cuestión planteada no queda más remedio que examinar el contenido de la filosofía según ya se ha dado históricamente, y esforzarnos por *ver* y *comprender* los caracteres o notas sustantivas y universales que la definen.

Aclarados el sentido de la pregunta y los términos en que debemos responder, ensayaremos ahora contestarla.

Autonomía del conocimiento filosófico.

Diremos, en primer lugar, que la filosofía es un *conocimiento*. Aquí conocimiento está tomado en su sentido vulgar, como sentido que todos damos espontáneamente a la palabra *conocimiento*.

La filosofía es, pues, un conocimiento, un co-

nocimiento que, como todo verdadero conocimiento, pretende ser válido universalmente, es decir, que no pretende valer tan sólo como una opinión del filósofo.

La filosofía es un conocimiento. También cuando abomina del conocimiento, es un conocimiento; cuando rechaza el discurso y la razón, y los sustituye por la intuición, el sentimiento, la fe, el éxtasis, la vida, el instinto, la filosofía es un conocimiento, y de esas cosas hace alternativamente los caminos del conocimiento en que ella siempre consiste.

La filosofía es, pues, un conocimiento. ¿Cuál conocimiento?

Porque ocurre que conocimientos hay varios, el conocimiento es de muchos modos, y de primera intención, cuando decimos conocimiento pensamos en ese conocimiento que se presenta al pronto como tipo y dechado del conocimiento, el conocimiento científico: matemática, ciencia exacta de la naturaleza.

¿Hay de veras la filosofía, o sea un conocimiento filosófico autónomo que pueda reclamar legítimamente entre los otros conocimientos, y especialmente frente al conocimiento científico-natural, un lugar bajo el sol de la teoría?

Ésa es la cuestión que nos sale al paso ahora. Y nos encontramos con que, en primer lugar, muchos han negado que la filosofía tenga verdadera razón de existir.

Partamos del desarrollo de un tema muy usado que niega autonomía al conocimiento filosófico.

Primero, se ha dicho (y muchas veces se lo piensa sin decirlo), en los orígenes, la filosofía fué lo que su nombre indica: un amor de la sabiduría, un amor del saber. Por eso, al principio forman parte de su reino desde la matemática y la astronomía hasta la política. Después, y especialmente en los tiempos modernos, a medida que el progreso del conocimiento fué dando lugar a las ciencias particulares, cada nueva ciencia particular iba restando una región a la jurisdicción de la filosofía. Y así se puede llegar a concebir una situación en que el conocimiento de la realidad venga a estar parcelado totalmente en ciencias particulares. ¿Qué vendría a ser entonces la filosofía? En una situación así, ¿cuál es la suerte de la filosofía?

En esta coyuntura ha parecido cosa lógica a muchos decir que si la filosofía pretendiera todavía ser algo, no podría ser nada más que una síntesis de los resultados más generales del trabajo científico. De esta manera, el filósofo estaría reducido a la condición de un "profesor de cosas-en-general", como diría humorísticamente Carlyle, es decir, sería un especialista en vaguedades.

Tal es el tema de una de las negaciones más banales, pero también más insidiosas, de la

autonomía del conocimiento filosófico, o sea, de la filosofía misma. Banal e insidiosa; y no se crea que por lo banal tiene todavía su reducto entre la buena gente desprevenida, sino que más y principalmente encuentra su expresión y sus sostenedores (declarados o vergonzantes) en mucha personalidad de la Ciencia momificada en Universidades y Academias.

Esta manera de concebir la naturaleza del conocimiento filosófico es una pura grosería y un disparate teórico. La filosofía no se puede concebir como síntesis de los resultados más generales del trabajo científico.

Sin podernos extender sobre este punto, digamos en resolución que asignarle a la filosofía esa función sería tanto como negar su efectiva existencia. Más valdría declarar que la filosofía debe desaparecer, y lo que otrora fuera su vasto dominio ocuparlo con las ciencias positivas.

Se dirá, tal vez, que si es preciso que ello ocurra, si es necesario decretar la desaparición de la filosofía, que sea en buena hora.

A este planteo radical queríamos llegar.

Y le vamos a salir al encuentro para sugerir la necesidad y realidad de la filosofía como conocimiento autónomo:

1º, porque tiene una esfera propia de objetos;

2º, porque hay un conocimiento filosófico de la esfera de objetos que lo son también de la

ciencia, sin que por eso la filosofía sea un duplicado de la ciencia.

Abordemos primero la justificación de la filosofía como conocimiento autónomo por poseer una propia esfera de objetos.

En primer lugar, nos encontramos con que toda ciencia entra con algunos "supuestos". El más universal de esos supuestos es que hay el conocimiento, es decir, hay el pensamiento y hay aquello a lo que el pensamiento se refiere. La ciencia entra suponiendo la posibilidad de tal conocimiento, y ejercitando el pensamiento; pero no los estudia. Si lo hiciera, sería filosofía.

Ahora bien: con esto tenemos señalado un territorio expreso de cuestiones con que se ha ocupado siempre la filosofía y que caen bajo el título de "Lógica" y "Teoría del Conocimiento". Tenemos, por otra parte, la multitud de asuntos que se agrupan en torno a las siguientes grandes cuestiones: esencia de lo moral, del arte y la belleza, de la religión, naturaleza y sentido de la historia.

Estos asuntos han sido los temas constantes de la meditación filosófica. Y es así como la filosofía, con persistentes y reiterados esfuerzos, ha tratado de sistematizar una Ética, Estética, Filosofía de la religión y Filosofía de la historia. Baste esta comprobación, ya que no podemos abordar una justificación en forma de por qué es así —justificación que no podría hacerse tam-

poco fuera de una dilucidación de los concretos temas aludidos [1]. Por tanto, para nuestro propósito actual puede bastar esa comprobación, y esta otra: que cuando la ciencia, o mejor, la pedantería de ciertos pseudocientíficos ha querido abordar esos temas, por lo general sólo ha cosechado el escándalo o el ridículo.

Y como conocimiento, moral, arte, religión, etc., constituyen, en términos generalmente aceptados, la esfera del *espíritu*, conforme con estas esquemáticas indicaciones arribaríamos a la conclusión de que la filosofía tiene por dominio propio el conocimiento de la esfera del espíritu; la ciencia, el conocimiento del mundo material.

En consecuencia, existe la filosofía como conocimiento autónomo de un orbe determinado de objetos.

Pero decíamos que la filosofía no sólo existe como conocimiento de un determinado orbe de objetos, sino que también hay un conocimiento filosófico de la esfera de objetos (la realidad, el mundo) de la ciencia, o sea, que incluso el mundo estudiado por la ciencia entra de necesidad en la esfera de interés de la filosofía.

No nos proponemos desenvolver en detalle la razón o la sinrazón con que la filosofía aborda también el conocimiento de la realidad estudia-

1 Como ilustración de un tratamiento filosófico del problema moral (y la insuficiencia de uno "científico" correspondiente), el lector puede ser remitido a la exposición que se hace en la página 57 de este volumen.

da por las ciencias. Afirmamos que la filosofía tiene como una de sus actividades normales tomar en consideración también el mundo real al que la ciencia se endereza.

Lo propio del conocimiento filosófico es que sólo en apariencia se parcela en ciencias filosóficas particulares, y en problemas especiales. Porque aun en la consideración particular de cada uno de sus problemas, la filosofía está siempre trabajada por el ideal y la urgencia de una unidad del conocimiento. Ese ideal de unidad en el conocimiento constituye la vocación de totalidad que tiene el conocimiento filosófico.

En este sentido, me parece que Simmel ha acuñado una expresión feliz cuando dice que "el filósofo es aquel que tiene un órgano de reacción para la totalidad del ser" (*Los problemas fundamentales de la filosofía*, Cap. I.)

Aspiración a la totalidad, aquí, es aspiración, no a desplegar ante la mirada el inventario minucioso y completo de las partes del Universo, sino aspiración a desentrañar el *sentido* último, total, de la vida y del mundo —lo que no es lo mismo que conocerlo hasta en sus menores pliegues—. A lo que aspira el conocimiento filosófico no es a una totalidad de partes, sino a una totalidad de *sentido*.

Esa aspiración de totalidad constituye una dimensión constante de la filosofía, su dimensión *metafísica*. Por eso mienten o no atienden mu-

cho a lo que dicen los que dicen negar la metafísica, y después, cuando quieren caracterizar la filosofía, se ven precisados a recurrir a esta nota de la totalidad.

Se dirá tal vez que en la ciencia hay también una aspiración a la totalidad. Se dirá con Meyerson que la ciencia tiene una intención *ontológica;* que no se conforma con describir fenómenos y establecer sus leyes, sino que aspira a la explicación, a la realidad real, al ser.

Es cierto; pero sin poder mostrar por ahora la diferencia de matiz irreductible que va de una a otra totalidad —aquella a que la ciencia aspira y aquella a que aspira la filosofía—, notemos tan sólo que en la ciencia esa aspiración no es actual, presente, activa, dramática, sino, en todo caso, una vaga presunción y esperanza remota.

En el filósofo, en cambio, esa exigencia está presente y activa. Si de él hemos dicho con Simmel que es alguien que tiene un órgano de reacción para la totalidad del ser, del científico podríamos decir, en cambio, que no tiene órgano de reacción para la totalidad del ser, sino un órgano para aquel sector del ser que constituye su especialidad.

Al punto en que hemos llegado, la filosofía es:

1º, un conocimiento;

2º, un conocimiento autónomo que al mismo tiempo que tiene una problemática propia, es

un conocimiento con vocación a serlo de la totalidad de la experiencia.

La filosofía como saber sin supuestos.

Para perfeccionar la imagen de la filosofía que estamos trazando, añadiremos ahora que además de las notas o caracteres expuestos, define a la filosofía el ser un saber que aspira a constituirse prescindiendo de supuestos.

¿Qué queremos decir cuando decimos que la filosofía es un saber sin supuestos?

El consenso general, la opinión de la gente reconoce al filósofo, reconoce al temple filosófico del ánimo, por una curiosidad universal, ilimitada. El filósofo es un curioso, un curioso de curiosidad ilimitada. Además, es uno que quiere ver por sí mismo en todas las cosas, en todas las verdades y en todas las normas.

También para el consenso general, el filósofo es ese "caballero de mirada de acero capaz de ir solo a todas partes" (Nietzsche).

La breve descripción que acabamos de hacer se refiere al temple de alma del filósofo, es decir, a la psicología del filósofo, al espíritu filosófico. Conforme con esa descripción, no hay verdad o norma que pueda presumir de ser recibida o admitida tal cual por el espíritu filo-

sófico; o sea nada hay que pueda pretender ser aceptado como simplemente supuesto para un tal espíritu.

Pero cuando decimos que la filosofía es un saber sin supuestos, no nos referimos tan sólo a la psicología del filósofo, sino que adelantamos una afirmación a propósito del conocimiento filosófico mismo. Queremos decir que, independientemente de todo temple de ánimo del que filosofa, pertenece a la esencia del conocimiento filosófico mismo, es entrañable *a la filosofía,* el querer prescindir de supuestos.

Es de la esencia de la filosofía el comenzar, en su punto de partida, por un "voto de pobreza en materia de conocimientos". Hacer voto de pobreza en materia de conocimientos quiere decir rehusar todo lo recibido, y no prestar asentimiento sino a aquello que lleve en sí el sello de la certidumbre absoluta, de la absoluta evidencia, de la evidencia siempre verificable.

Todos sabemos que en la Edad Moderna el documento clásico, así de la actitud filosófica como de la decidida voluntad, entrañada en la filosofía, de prescindir de supuestos, es el *Discurso del Método.*

En Descartes la decisión a filosofar, o sea a realizar un saber sin supuestos, asume la forma de un retorno a la más pura interioridad [1].

1 Ver pág. 42 de este volumen.

Y es ése un gesto clásico de la filosofía. Si en el hombre común el caos en las ideas y el caos social (por pérdida de grandes tradiciones de autoridad) tienen la virtud de hacerle ver su desamparo y empujarlo a buscar *en sí mismo* las verdades vitales de las que ha menester para vivir, el filósofo encuentra un acre placer en ese desamparo y lo hace su condición cotidiana y normal de existir.

Así como en Descartes hemos indicado una ejecución clásica del filosofar como saber sin supuestos, en Hegel nos encontramos con el enunciado expreso y maduro de ese aspecto esencial de la filosofía. Dice en el párrafo 1º de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: "La filosofía no tiene la ventaja, de que gozan las otras ciencias, de que sus objetos le sean dados inmediatamente en la representación, y de poder recibir como ya supuesto el método para su comienzo y desarrollo... La filosofía bien puede —y aun debe— suponer cierta familiaridad con sus objetos, como asimismo un interés en ellos, aunque sólo sea porque la conciencia, en el orden del tiempo, se forma representaciones de los objetos anteriormente a los conceptos de ellos, y que el espíritu pensante tan sólo a través de la representación y vuelto hacia ella progresa hacia el conocimiento por los pensamientos y la conceptuación. Pero en la consideración pensante se hace bien pronto manifiesto que ella en sí misma encierra

la exigencia de mostrar la *necesidad* de su contenido, y la de probar, no sólo el ser, sino también las determinaciones de sus objetos. Aquel primer conocimiento aparece así como insuficiente, y como inadmisible el hacer o dejar valer suposiciones y afirmaciones. Pero con esto sobreviene al mismo tiempo la dificultad de realizar un comienzo, porque el comienzo, como algo inmediato, crea un supuesto, o mejor, es él mismo un supuesto."

El mismo fragmento que acabamos de transcribir nos enseña, de paso, que lo de "saber sin supuestos" aplicado a la filosofía, en verdad, reducido a más precisa modestia, quiere decir un saber *que tiende* a prescindir de supuestos, empujándolos y haciéndolos retroceder todo lo posible. Pero fuera empresa tan arrogante como inútil e imposible querer prescindir en absoluto de supuestos, pues como dice bien Hegel en el párrafo transcripto, "el comienzo, como algo inmediato, crea un supuesto, o mejor, es él mismo un supuesto".

De modo conforme con lo expuesto hasta aquí, la filosofía queda determinada así:

1º, es un conocimiento;

2º, es un conocimiento autónomo que, al mismo tiempo que tiene una región propia de objetos, es un conocimiento con vocación a serlo de la totalidad de la experiencia; y

3º, es un conocimiento que tiende a realizarse como un saber sin supuestos.

Filosofía, Historia de la filosofía y filosofar.

Ahora tenemos que decir que la filosofía, así como la hemos dibujado, con una región de objetos propia y una vocación de totalidad, no se realiza en el tiempo en una misma dirección; los resultados del filosofar no se agregan cumulativamente en forma que constituyan un progreso en una dirección única. No hay una línea continua de progreso en filosofía.

Muy de otro modo ocurren las cosas en el campo de la ciencia. Allí, una vez superadas las vacilaciones iniciales, y "lograda —como dice Windelband— alguna seguridad en lo relativo al método, las ciencias proceden de ordinario a trabajar con una labor tranquila en el edificio de sus conocimientos y sólo de tiempo en tiempo se interrumpen en esa tarea, en razón de una nueva posición de sus principios".

De aquí resulta la diferente relación en que están la ciencia y la filosofía con su historia respectiva.

La historia de una ciencia es, respecto de esa ciencia, algo inesencial. Lo que importa es el cuerpo de la ciencia misma, sus verdades. Su

historia es la imagen erudita de un andamiaje que condujo al edificio actual. Pero nadie vive en un andamio. Y por eso la historia de una ciencia es inesencial a la ciencia misma.

Algo muy diferente ocurre con la filosofía y su historia. ¿Qué sería de la filosofía dondequiera que prescindiéramos de la historia de la filosofía? ¿Dónde está el sólido bloque de verdades filosóficas, ese edificio de la filosofía en que habría colaborado tanto esfuerzo filosófico? Tenemos que confesar que tal filosofía no está en ninguna parte, y sin embargo, está en todas las partes de la historia de la filosofía.

La historia de la filosofía, entonces, no es asunto de erudición; parece pertenecer más bien al ser y sustancia de la filosofía. Casi podría decirse, apurando la expresión, que la historia de la filosofía *es* la filosofía misma.

Pero luego de haber afirmado esto con toda energía, cuando queremos precisar esa relación íntima en que están la filosofía y la historia de la filosofía, damos en varias maneras posibles de entender esa relación.

En primer lugar, se puede concebir la historia de la filosofía —y así se ha hecho durante mucho tiempo— como una retahila de opiniones, como "la narración —dice Hegel— de las opiniones filosóficas según han sido expuestas en el curso del tiempo. Cuando se habla con urbanidad, a ese material se le da el nombre de opinio-

nes; en cambio, aquellos que creen dar un juicio más profundo llaman a esta historia derechamente galería de locuras, o por lo menos, de los extravíos del hombre en cuanto se abisma en el pensamiento y los puros conceptos".

Como es fácil imaginar, una concepción así de la historia de la filosofía haría de todo punto imposible una historia de la filosofía propiamente dicha, como tarea científica, o simplemente como algo serio. Podría dar lugar, no a una historia de la filosofía, sino, a lo más, a una crónica filosófica, a una colección de anécdotas y sentencias. Por mucho que se la perfeccionara, tal pretendida historia no dejaría de ser esencialmente más que una simple *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres,* que escribió Diógenes Laercio, y que dió el modelo del género hasta Hegel, puede decirse.

Pero, si nos fijamos bien, si nos acercamos con la gravedad conveniente a la historia de la filosofía, tal vez no la veamos consistir en sueltas y arbitrarias sentencias y opiniones. Tal vez pensemos entonces que el proceso que nos muestra la historia de la filosofía es un proceso en sí necesario, coherente. La historia de la filosofía sería como el proceso de un mismo pensamiento que se va formulando laboriosamente en el tiempo.

"Contenido de esta historia —dice Hegel, creador eminente de esta concepción de la historia

de la filosofía— son los productos científicos de la racionalidad, que no son transitorios... Cierto, los cuerpos de esos espíritus que son los héroes de esta historia, la vida temporal y el destino exterior de los filósofos ya no existen; pero su obra, sus pensamientos, no los han seguido a la tumba, puesto que el contenido racional de sus obras no ha sido para ellos imaginación ni sueño. La filosofía no es sonambulismo, sino más bien la conciencia más vigilante; y las obras de aquellos héroes... no están depositadas en el templo del recuerdo como imágenes de antepasados, sino que están tan vivas y presentes hoy como en el momento de su aparición. El elemento que las conserva no es la tela ni el mármol ni el papel, ni la imagen ni el recuerdo, sino el pensamiento, la eterna esencia del espíritu, a los que no llegan nunca ladrones ni polilla. La herencia del pensamiento, en cuanto está incorporada al espíritu, forma el ser del espíritu mismo. Por eso mismo, ella no constituye materia de simple erudición, no es noticia de cosas muertas, sepultadas, corrompidas. La Historia de la Filosofía tiene que habérselas con lo que no envejece, con lo que es siempre vivo y actual."

No he de negar que esta dignificación de la historia de la filosofía por obra de Hegel, en cuya virtud ha podido nacer la Historia de la

Filosofía como disciplina, está asentada en la filosofía de Hegel.

Pero aún aligerada de ese lastre de su filosofía, sólo una concepción como la de Hegel puede hacer de la Historia de la Filosofía (y es lo que ha ocurrido) una disciplina científica, rigurosa. Sólo así se puede concebir que en la historia de la filosofía ocurre algo serio.

Por mi parte, y a fin de lograr la mayor claridad posible sobre este punto, propondría que se concibiera la historia de la filosofía como sucesivos *coups de sonde* en la esencia de la vida y de la realidad; como confidencias conceptuales que se corrigen mútuamente al infinito, sobre una realidad inmanente —es decir, interior— a todas ellas. Así la unidad de la filosofía se concilia perfectamente con el tener una historia, y sólo por tener una historia, sólo en esa su historia, la filosofía es una y viviente; no muchas filosofías, sino una y viviente.

Resulta también de todo lo que acabamos de decir que la filosofía no es nunca un cuerpo de verdades canonizado y del que cualquiera puede apropiarse leyéndolo a la fresca sombra de un sicòmoro.

Resulta también, por lo tanto, que la filosofía no se puede aprender ni enseñar, y a lo más se puede aprender y enseñar a filosofar.

Es que la verdad filosófica sólo puede existir y tener sentido para aquel que filosofa, es decir

para el que se ha hecho digno de ella. La verdad filosófica sólo se libra al que está comprometido en ella, al que la busca para hacerla suya — porque si no la busca así, nadie se la podrá dar de otra manera.

Buscar la verdad filosófica para hacerla suya se llama *filosofar*.

II

SOBRE LOS MODOS DE ENTENDER EL PUNTO DE PARTIDA EN EL FILOSOFAR

Raíz y comienzo del filosofar.

Antes de entrar a considerar los distintos modos en que, a mi parecer, se puede concebir y ejecutar el punto de partida de la filosofía, digamos que cualquiera sea ese modo, todo filosofar tiene su raíz y comienzo en lo que vagamente y desde antiguo se denomina "asombro" o "admiración". Sobre este punto voy a referir dos *loci classici*. Uno es de Platón y el otro de Aristóteles.

Dice Platón en el *Teéteto*, 155, *d*: "Y es propio del filósofo, amigo mío, eso que tú experimentas, estar lleno de admiración; ni otro comienzo tiene el filosofar."

Aristóteles, en *Metafísica,* Libro I, 2: "Entonces como ahora los hombres fueron movidos a filosofar por la admiración, quedando atónitos al principio ante los problemas más sencillos, y progresando después hasta proponerse poco a poco cuestiones mucho más difíciles, como ser las concernientes al sol y la luna, a los astros y al origen del todo. Ahora bien; aquel que ante una dificultad se maravilla, se considera ignorante. (Por eso quien ama el mito es de alguna manera un filósofo, puesto que el mito resulta de un complejo de maravillas.) Pero si los hombres filosofaron para salir de la ignorancia, es manifiesto que ellos indagaron por puro amor del saber, y no para servirse de él para uso alguno. Lo prueba el hecho mismo de que esta especie de conocimiento comenzó a ser buscada luego de haberse atendido, puede decirse que por entero, a las cosas necesarias y útiles a la comodidad y al bienestar de la vida. No hay dudas, pues, que nosotros no lo buscamos para beneficio alguno exterior; antes bien, así como llamamos libre al hombre que tiene su fin en sí mismo y no en otro, así también diremos de ella [la filosofía] que sólo ella es libre entre las ciencias, porque sólo ella tiene el fin en sí misma."

Reparemos en que en este asombro o admiración el hombre supera la actitud natural en la cual él viene a ser como un eslabón de la cadena del acaecer cósmico. En la actitud natural nues-

tra vida ocurre, es un ocurrir, la vida nos sucede, la vida es sólo vida vivida.

El asombro y la admiración suponen pararse en medio de ese acaecer cósmico de que el hombre es parte; supone que ese acaecer cósmico que hasta ahora era un juego confuso de medios y de fines vitales retroceda frente al hombre hasta hacerse un *objeto* para él; y así el mundo puede hacerse objeto de conocimiento.

Asombrarse o admirarse de todo lo que hay, de que haya algo, es una operación o un incidente que sólo puede ocurrirle a una vida de hombre. Y es igualmente actitud específicamente humana y espiritual, la de ser empujado a superar ese asombro y esa admiración en un conocimiento con intención de totalidad — que indague por el sentido del todo.

Tal es la condición general, conocida y experimentada desde antiguo, de todo filosofar.

Sobre este fundamento común, yo creo que cabe distinguir diferentes maneras o modos de entender el punto de partida del filosofar, que aquí, para que esta exposición sea hacedera, vamos a reducir a tres.

Pero digamos antes que cualquiera sea ese comienzo, no creemos que la filosofía puede tener otro punto de partida que *la conciencia*, o sea un partir de la conciencia. Ya dijimos que en cuanto saber sin supuestos, la filosofía comienza con un voto de pobreza en materia de conoci-

mientos. Y de esa manera rechaza —o está siempre dispuesta a rechazar— como *supuestos* las opiniones recibidas, el saber vulgar, el mundo exterior dado en la representación, y así se encuentra con que para empezar a construirse no cuenta con punto de apoyo más firme que la conciencia. Así la filosofía se realiza constantemente como una vuelta a la pura interioridad, lo que viene a decir que consiste en comenzar de nuevo tomando como punto de partida la conciencia.

Todo filosofar, pues, tiene su punto de partida en la conciencia. Pero se puede partir de la conciencia en varios modos, que son, por lo tanto, los distintos modos de entender y ejecutar el punto de partida del filosofar.

Primer modo de entender el punto de partida en el filosofar.

Detengámonos por un momento en ese instante, instante en verdad solemne para la historia del espíritu occidental, en que Platón descubre la *razón.* En el diálogo *Teéteto,* Platón plantea y refuta la tesis sofística de que *la ciencia* (el conocimiento) *es la sensación.* Y esa refutación se hace de manera que conduce derechamente al descubrimiento de la razón.

La sensación no puede dar conocimiento, ciencia. En efecto; la sensación es una modificación del espíritu que tiene una causa exterior. Como modificación del espíritu, la sensación es siempre verdadera, es decir, es tal sensación y no otra, y como resulta del contacto o choque de partes de un mundo en constante cambio, el mundo de Heráclito, resulta que es cierta en el momento en que se realiza; en el momento en que se realiza representa exactamente su objeto, pero todo relativamente a ese momento. En un mundo en devenir la sensación es verdadera: copia su objeto.

Pero fijémonos ahora en esto: instalados en una realidad que es devenir, que es tanto como decir cambio, no cabe ponerse enfrente de cualquier aspecto del devenir en un momento dado, y preguntar: ¿qué es esto? Porque al tiempo en que tendría que venir la respuesta, la realidad de que se va a decir algo ya no existe: ha cambiado.

Más aun, es decir, peor aun: si el espíritu no dispone más que de la sensación, no puede siquiera formular nunca la pregunta ¿qué es esto?, puesto que la sensación no es más que una modificación producida por el choque con *tal* aspecto del devenir del mundo, en *tal* instante, necesariamente fugaz, y aquí, cuando preguntamos ¿qué es esto?, preguntamos por algo que debe ser permanente, por aquello que la cosa es.

En tales condiciones, se ve claro que no se podría fundar en la sensación un verdadero conocimiento, o como Platón dice, "es falsa la tesis de que la sensación es la ciencia".

Insistamos brevemente sobre esto. La sensación no puede constatar a una cuestión así: ¿qué es esto? En esta pregunta, nosotros preguntamos por el *ser* de la cosa, por la *esencia*, por lo que la cosa *es*. La sensación sólo conoce lo que *deviene;* conoce un aspecto en un instante único del devenir.

"Lo que es", en cambio, la respuesta al ¿qué es esto?, parece que tiene que ser algo que no deviene, lo que en las cosas resiste al cambio, y a pesar del cambio las hace ser lo que son. Eso es el *ser*, la *esencia* de las cosas, y la esencia, lo que es, es permanente, lo que *siempre* hace ser a la cosa lo que ella es.

En consecuencia, si no dispusiésemos más que de la sensación, no podríamos decir lo que son las cosas. Pero nosotros pronunciamos qué son las cosas. Este pronunciamiento no puede acontecer por el trámite de la sensación, conforme lo hemos visto. ¿A favor de qué ocurre, entonces? ¿Quién lo produce en nosotros?

Y éste es el punto en que Platón echa mano de la razón, que se llama, en su primera aparición, *diánoia*.

Dice un comentarista distinguido de Platón: "La *doxa* (opinión) es el nombre dado a esta

actividad que se aísla y se concentra en un trabajo íntimo sobre las cosas. El alma que reflexiona y compara, ensaya darse cuenta de los resultados de esta comparación. Se habla a sí misma, se interroga y se responde, sucesivamente afirmando y negando. Este ir y venir del pensamiento reflexivo, este diálogo interior es la *diánoia*. Cuando el ir y venir se detiene, cuando cesa la vacilación entre la afirmación y la negación, esta decisión final es la *doxa* (es decir, la opinión). Es pronunciar una opinión [lo que la sensación no puede hacer], un juicio, bien que un juicio interno y silencioso. Es en este pronunciar la opinión, en este juicio íntimo, donde habremos de hallar la verdad" (DIÈS, *Autour de Platon*, II, pág. 459).

La verdad sólo se halla en las "ideas". Consideremos ahora que los comentaristas de Platón de las más diversas tendencias están de acuerdo en reconocer un doble sentido, o un doble aspecto, de la "idea" platónica. La palabra idea proviene de una raíz que significa "ver". Y así como en el ver hay el mirar y el ofrecerse a la mirada algo, del mismo modo las ideas platónicas son, por un costado, funciones racionales, conceptos; pero, por su otro costado, son "lo que es", las esencias de las cosas aprehendidas en la contemplación racional: son las "formas" de la verdadera realidad. Es decir que la "idea" como pensamiento, contempla o conoce la "Idea"

como forma verdadera de las cosas — esas formas para las cuales es ciega la sensación.

De esta manera, la razón es aquí una revelación directa de la verdadera realidad, revelación que el filósofo encuentra, no por los vastos caminos del mundo, es decir por el camino de la sensación, sino en la recogida intimidad de la conciencia — Platón dice: del alma.

La razón dicta desde dentro —al que se ha hecho digno de oír— y a su dictado, el hombre conoce y posee limpiamente la realidad como ella es.

Es así como desde Platón data el gran *pathos* de la razón, entonces se enciende la gran fe milenaria en la razón como modo privilegiado de ser del hombre, y de la que dependen el acceso a la realidad del mundo y a la dignidad de la vida.

Digamos, pues, en conclusión, que el primer modo de concebir el punto de partida del filosofar lo hace consistir en convertir la atención sobre la conciencia, para aislar en ella un recinto de seguridades racionales, verdades necesarias y universales. Pero este punto de partida consiste, además, según se ha visto, en tomar las determinaciones de la razón como determinaciones últimas de la realidad misma. Sólo en esa razón la ascética voluntad de verdad encontraría el conocimiento, la revelación, de lo real, del ser, de lo que verdaderamente es.

Este punto de partida del filosofar, ésta que es la convicción fundamental del racionalismo, ha sido enunciada limpiamente por Spinoza al decir: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum,* o sea que el orden y conexión de las ideas son los mismos que el orden y conexión de las cosas (*Ética,* II, 7).

Este modo de entender el punto de partida del filosofar ha tenido continuada vigencia histórica. Con alternativas y vicisitudes, y con fuertes oposiciones, casi puede decirse que ha dominado desde los tiempos de Sócrates hasta Leibniz, y aun mucho tiempo después.

Tomar este punto de partida es también una de las posturas normales, uno de los grandes estilos del conocer, que en todo tiempo el espíritu humano adopta frente a las grandes cuestiones de la vida y el mundo, que lo trabajan.

Segundo modo de entender el punto de partida del filosofar.

Pero ocurre que al tomar las determinaciones de la razón como una revelación original de la realidad, la misma razón, al intentar realizarse como filosofía, conduce a la diversidad y contradicción de los sistemas, conduce a verdaderas *aporías,* es decir, a situaciones de las que el pen-

samiento racional no ve salida. Y todo esto puede llegar a conmover la confianza primera en la razón, o sea, conmover la confianza en que el orden y conexión de las ideas sean los mismos que el orden y conexión de las cosas.

Por eso hay un momento (no quiero decir una fecha de la historia, aunque también la tiene, sino un momento de la historia ideal eterna del espíritu, es decir, un momento que puede darse siempre), hay un momento, digo, en que vistas las cosas que ocurren en la filosofía que ha tomado su punto de partida en su fe en la razón, el espíritu se siente empujado como por necesidad a exigir un punto de partida más originario en el filosofar; uno es movido a tomar ese punto de partida *antes y por detrás* de la fe en que el orden y conexión de las ideas son los mismos que el orden y conexión de las cosas. Es decir que ahora esa fe parece un *supuesto* del que hace falta prescindir.

También ahora, en este otro punto de vista en que estamos ingresando, la filosofía parte de las seguridades o elementos ideales más originarios de la conciencia. De más atrás que la conciencia no podría partir.

Pero no parte de allí adhiriendo a la fe de que esos elementos ideales sean revelación original de la realidad. Trabajado ya el espíritu por la sospecha de que falta esa adecuación entre la razón y la realidad, la filosofía toma, ahora, esos

elementos ideales o racionales por sí mismos, por sí mismos, es decir, sin la fe inicial de que sean una revelación de la realidad; los toma en sí mismos para mostrarnos cómo ellos construyen el mundo de nuestra representación, el mundo de nuestra experiencia, de *la* experiencia.

El modo clásico de entender y realizar este punto de partida del filosofar es la *filosofía trascendental* de Kant.

Una madura experiencia de la vida histórica de la filosofía, una desarrollada aptitud crítica, una sagacidad de viejo llevada a la forma de la genialidad, radicalizan en Kant el punto de partida del filosofar.

La tarea de la filosofía se hace aquí una reflexión sobre el conocimiento mismo. Se trata de saber cómo con el conocimiento conocemos un mundo, y qué vale esa imagen del mundo que resulta, con relación a lo que sería la realidad "en sí". Estamos, como se ve, muy lejos de la alegre y confiada partida de Platón hacia el filosofar.

Los resultados del filosofar kantiano que aquí nos interesa recordar son los siguientes:

El mundo, como conjunto de los objetos conocidos, no es anterior al conocimiento, anterior al sujeto y a su potencia conformadora, sino que viene *después* del conocimiento.

El mundo no es en sí; es mundo sólo por una referencia al sujeto. En esa referencia, el sujeto

lo conforma. El mundo es como es porque hay un sujeto, sujeto que no se puede equiparar a ningún objeto del mundo. Sólo porque hay un sujeto, sólo para un sujeto, tiene sentido que haya mundo. El sujeto no es algo contingente, algo de que el mundo pueda prescindir.

No se puede concebir un mundo material sin espacio, tiempo, y causa, por ej. Ahora bien; para Kant espacio, tiempo y causa no son *cosas;* no son cosas o relaciones reales que existen antes de la referencia de algo al sujeto, sino que son *funciones* del sujeto. Lo que constituye la solidez del mundo (supongamos que no pueda haberla sin el espacio, el tiempo y la relación causal) no es algo *dado,* algo en sí, cosas que no precisan de nadie para ser como son, sino que esas cosas: espacio, tiempo, causa, son *puestas* por el sujeto en el acto de la referencia del algo que está ahí al sujeto.

Si espacio, tiempo y relación causal forman la *objetividad* del mundo, como espacio, tiempo y causa son nociones del sujeto que éste pone en el objeto en el acto del conocimiento, resulta que el sujeto crea la objetividad del mundo.

No ya que fuera de nosotros no haya nada. El idealismo kantiano no dice eso. Dice que hay entes, sí, pero que lo que hay no es en sí lo que conocemos.

El punto de partida de un filosofar como el que hemos tipificado en Kant consiste, pues, en

regresar del mundo a las condiciones que lo hacen posible; regresar de la representación del mundo a la conciencia trascendental en que se origina, y ver y notar el detalle de esta génesis, para poder establecer el valor de nuestro conocimiento del mundo.

Aquí la filosofía no quiere ser —y no quiere, porque cree saber que no puede— inmediatamente conocimiento del mundo, sino conocimiento del conocimiento del mundo. O mejor dicho: conocimiento de los elementos racionales, de aquella estructura de la conciencia que hace posible un mundo, o más modestamente, que hace posible la representación del mundo por la conciencia trascendental. Así cree realizarse radicalmente como saber sin supuestos. En cuanto tal, tiene el aire de una sabiduría de viejo, sabiduría desconfiada, precisa y resignada.

Pero tal vez la cosa no sea como para compungirse tanto... Porque, al menos en Kant, tanta desconfianza y tanta negación a lo mejor sólo tienden a limpiar la mirada, apartarla de algunos problemas tal vez no claramente planteados y enderezarla hacia el campo moral (Kant dice "práctico") como su verdadero jardín a cultivar, y donde el mismo problema metafísico tendría su verdadera solución. Pero éste es otro asunto, que dejaremos a un lado.

Sobre un tercer modo.

Y ahora trataré de bosquejar, en manera sucinta y todo lo clara que me sea posible, lo que consideraremos como un tercer modo de entender el punto de partida en el filosofar.

Sabemos que el punto de partida y arte de prudencia filosóficos consisten en empezar desde la conciencia. El primer modo de entender ese punto de partida lo vimos en Platón, cuando lo seguimos en su acto, en verdad trascendental, de descubrir la razón. Ese modo consiste en partir de un elenco de conocimientos que *son* la razón y tomarlos sin más como revelación original de la realidad. Este modo de filosofar se libera en su punto de partida de toda creencia en nuestra experiencia sensible, en la tradición, etc. Y el verdadero saber, el saber filosófico, saber sin supuestos, viene a ser lo mismo que saber racional.

El otro modo de partir en la filosofía, el modo que acabamos de atribuir ejemplarmente a Kant, es un punto de partida más avisado y cauteloso. Hecho avisado y cauteloso en la familiaridad con las vicisitudes históricas de la razón, considera, para empezar, que la fe del racionalismo en que el orden y conexión de las ideas sean idénticos con el orden y conexión de las cosas, es también un supuesto, nada más que un supuesto.

Para este punto de vista, el punto de partida del filosofar debe estar más abajo y más secreto que allí donde lo pone el optimismo racionalista. El punto de partida hay que ponerlo en clavar los ojos en esa conciencia trascendental donde de continuo ocurre, por un misterioso modo, el originarse del mundo, o sea, el construirse o hacerse posible la representación de un mundo.

Y el destino de la filosofía se hace consistir en el análisis puntual, completo y sistemático de esa conciencia originaria de la que deriva todo lo demás.

Ahora bien; ¿es cierto que la conciencia trascendental sea la conciencia originaria, es decir, tal que no tenga ningún supuesto tras de sí? ¿Es cierto que no hay un modo más radical todavía de entender el punto de partida del filosofar?

Esto es lo que quisiera sugerir ahora: un modo de concebir el comienzo en la filosofía, comienzo más originario que los dos considerados hasta aquí.

Para sugerir este difícil asunto me voy a valer de una interpretación del momento inicial de la filosofía de Descartes (o sea, del "pienso, luego existo"), interpretación que puede leerse en mi libro *Nuevos prolegómenos a la metafísica*, Losada, 1938, pág. 143.

No ya que la filosofía de Descartes sea representativa de este modo de entender este punto de partida del filosofar. Representa más bien lo

contrario. Pero, según mi interpretación, hay un momento en Descartes en que él nos brinda una ilustración del modo de filosofar que queremos insinuar. Ilustración que juzgo más didáctica y eficaz que la que podría sacar, para los fines de esta exposición, de cualquier representante de este modo de entender el comienzo en la filosofía. Porque este modo de ver tiene un altísimo abolengo, aunque pocas veces se ha hecho explícito.

Todos los estudiantes de filosofía conocen cómo parte Descartes en busca de una verdad indubitable en que poder asentar el sistema de la ciencia. El principio de su filosofía es la duda metódica puesta sobre todo lo que hay, sobre todo lo creído: sobre la razón platónica tanto como sobre la conciencia trascendental kantiana — si le hubiese sido dado profetizarla.

Pero he aquí que en medio de esa duda universal surge la primera verdad indubitable. Pues resulta que mientras dudo de todo, dudo, y dudando existe como dudando. Como el dudar es llamado por Descartes un modo del pensar, llegado a este punto, él puede enunciar esa primera verdad indubitable así: *Pienso, luego existo.* Como si dijera: yo puedo dudar no sólo del mundo entero, sino también de mi propio cuerpo, de mi conciencia, de mi razón y sus contenidos; pero por más que haga, no puedo dudar de que dudando *existo* como dudando.

Nada ni nadie me puede sustraer esta verdad: dudo, luego existo como dudando. Es sobre la duda que se funda la primera existencia indubitable: la de mí mismo en cuanto uno que duda.

Pero la duda, fijarse bien, lleva, según Descartes, inseparablemente unida a ella, la conciencia de la imperfección, pues, como él dice: "es mayor perfección conocer que dudar". De esta manera, la primera verdad de Descartes es la afirmación de una existencia indubitable (la de mí mismo en cuanto dudo), existencia indubitable, sí, pero existencia o ser imperfecto y finito, ser imperfecto y finito que no puede saberse a sí mismo como tal sin implicar la presencia de una realidad perfecta e infinita.

Saberse indubitablemente existente finito e imperfecto, e implicar algún conocimiento de lo infinito y lo perfecto es todo uno, un todo uno e indivisible. Así lo dice Descartes: "Reflexionando que yo dudaba y que por consecuencia mi ser no era perfecto, porque yo veía claramente que era una perfección mayor el conocer que el dudar, me di a buscar dónde había yo aprendido a pensar en alguna cosa de más perfecto de lo que yo era, y conocí evidentemente que debía ser una realidad que, en efecto, había de ser más perfecta."

De manera que bien pudo Descartes haber formulado su primer y más seguro descubrimiento diciendo: Pienso (es decir, dudo), luego co-

existo con lo perfecto y lo infinito, que en el lenguaje de Descartes es lo mismo que Dios.

Lo que quiere decir que antes, mucho antes que los contenidos de la razón de Platón y los de la conciencia trascendental de Kant que hemos visto, está el ser mismo de la conciencia (de la que aquéllos serían contenidos), ser indubitable, pero *infeliz* y menesteroso, y que precisamente por ser tal —infeliz y menesteroso— nos revela el ser infinito y perfecto que Descartes llama Dios, Platón mundo inteligible, mundo de las Ideas, y Kant, Cosa – en – sí.

El tercer modo de entender el punto de partida del filosofar lo hago yo consistir precisamente en partir de esta conciencia originaria cuya primera revelación no son contenidos suyos (por más racionales que se consideren), sino *ella misma* (anteriormente a sus contenidos) como conciencia *infeliz, finita,* y que justamente por serlo conoce, al mismo tiempo, en alguna medida, aquella realidad con la que secretamente se compara, pues sin saberla de algún modo no podría saberse a sí misma, ni tendría urgencia de conocer realidad alguna.

En el asombro, admiración o *inquietud,* como gustaba decir Malebranche, que mueven a filosofar, ya está de algún modo vivido y conocido lo que se busca filosofando.

Según este modo de entender el punto de partida del filosofar, aquello que se busca en el filoso-

far, de poder hablar, tal vez le hablara así al que empieza a filosofar en la inquietud: "No me buscarías si no me hubieras ya encontrado" — en las palabras insuperables de Pascal.

Tal sería el tercer modo de entender el punto de partida del filosofar.

La tarea de una filosofía así consistiría en establecer las categorías de la finitud, las estructuras de esa finitud, ahondando en las cuales se ahondaría también en la aprehensión de esa realidad ya presente en la originaria conciencia de esa finitud.

Notemos de paso que la filosofía no se concebiría ya como un puro saber, sino también como un modo de existir. Sin abandonar su aspiración a ser ciencia estricta, la filosofía sería también una *sabiduría*.

¿ES LA FILOSOFÍA UN SABER ESTRICTO?

Simple enunciado del tema de la filosofía.

Reducida a lo esencial y despojada de todos sus accesorios, la cuestión propuesta a la filosofía es: ¿Qué soy yo y qué es el mundo? Dentro de esta interrogación está contenida también la de la razón de ser (¿por qué? ¿para qué?) del hombre y del mundo, y multitud de problemas parciales. Esta cuestión puede existir sin hallarse expresamente formulada. Formulada, puede asumir un aspecto más o menos dramático, tener una mayor o menor parte en la trama de nuestra vida. En la noche oscura del alma, el tema de la filosofía que hemos dicho puede poblarse de las más refinadas angustias. Y en el otro extremo, esa cuestión puede acompañarse con problemas parasitarios que casi la ahoguen, o deshonrarse en las vanas sutilezas. Pero lo que se hallará como fijo en el fondo de todas las variaciones, lo que siempre ha de consentir en ser expresado en un

alfabeto universal, esa sustancia es: ¿Qué soy yo y qué es el mundo?

Cuando digo que es ésta la cuestión de la filosofía, no quiero decir que cierta razón filosofante, por sí sola y siempre engendre esta cuestión. Al contrario, pertenece más bien a la esencia de esa cuestión el poder presentarse también fuera de la filosofía. La conciencia de esta cuestión (problema o pavor) tiene matices o grados infinitos que van desde la enunciación racional expresa hasta la conciencia elemental —si todavía se la puede llamar así— de lo meramente vivido. Quiero decir que esta cuestión hace presa en el hombre aun fuera de todo docto y escolar ejercicio, por sólo estar en la raíz de la vida humana en cuanto tal. Por eso, porque está en la raíz de la vida humana en cuanto tal, puede suceder que salga al encuentro del hombre en el simple juego de la vida. Cuando esto ocurre, cuando esta irrupción se produce, la filosofía puede empezar, aunque no es necesario que esto suceda; porque puede también no empezar. La filosofía puede no empezar si aquella irrupción, esta conciencia del problema, tiene lugar en una situación en que se dispone de antemano de una respuesta que no se ha construído sobre una irrupción original de la cuestión; respuesta no filosófica, por lo tanto (mejor: no filosofada), respuesta recibida, autoritaria, histórica. Es así cómo la cues-

tión de la filosofía puede irrumpir y no hacer, sin embargo, que la filosofía tenga comienzo.

Pero la filosofía puede también no empezar, en el caso —que no difiere sustancialmente del anterior— en que la cuestión de la filosofía se formula expresamente, en el caso en que hay una conciencia expresa de su problema, pero todo dentro de una anticipada solución (aunque en sí filosófica) del mismo. Tal le ocurre no sólo al estudiante o estudioso de filosofía que no es sino eso, sino también al que más o menos doctamente profesa una filosofía de moda, es decir, que la profesa más bien como curioso de novedades; más en razón de la novedad que a causa de su verdad, como diría Spinoza, *novitatis magis quam veritatis causa.* Para no equivocarse, sobre quiénes son ésos conviene saber que, tanto en filosofía como en todo lo demás, el gusto de la novedad no sólo hace revolucionarios: hace también reaccionarios. Sólo la voluntad de verdad pertenece a un *siempre;* sólo ella es siempre de veras "antigua" y de veras "moderna".

Así, sólo en el caso que uno haga de aquella cuestión (confusamente vivida o lúcidamente percibida) el sacudimiento inicial que le mueva a formularla expresamente y hallarle solución en un conocimiento válido, esa cuestión vendrá a ser el planteamiento del problema filosófico cuyo riguroso esclarecimiento es el ejercicio del filosofar.

De si la filosofía es ciencia.

Ese riguroso esclarecimiento que es preciso para que haya filosofía se ha sobreentendido por lo general como la exigencia de un conocimiento riguroso. En consecuencia, la filosofía se concibe como ciencia. Ella tendría que realizarse, en lo posible, como el edificio completo, sistemático y definitivo de los conocimientos sobre el hombre y el mundo.

Este anhelo de la filosofía por constituirse como ciencia estricta, como un conocimiento riguroso de verdades ciertas y verificables, de tiempo en tiempo tiene como necesidad de ser proclamado de nuevo enfáticamente. La realidad de la filosofía es dura para con ese anhelo, y se diría que de tiempo en tiempo él tiene que darse solemnes ánimos para que no decaiga su esperanza.

Contra ese ideal, sin embargo, está el vasto testimonio de la historia de la filosofía misma. que depone en contra de esa su entrañable aspiración. La historia de la filosofía no sólo no nos muestra el edificio imponente de la verdad filosófica, sino que hace falta "solicitar dulcemente los textos" para ver en ella los probables *membra disjecta,* las posibles esparcidas partes, reconocibles por todos, de la fábrica soñada.

La verdad es que esta manera de entender la tarea filosófica, que la asimila a una ciencia, entra suponiendo varias cosas. Prescindiendo de otras, ella supone, en primer lugar, que el tema de la filosofía puede descomponerse en una serie de objetos ya *dados*, y enfrentados al filósofo, a todo hombre que filosofa; objetos dados fuera del que filosofa, y en manera igual para todos. En segundo lugar, aquella manera de ver supone en el que filosofa la existencia de un órgano supraindividual de captación de esos objetos: "logos", "ratio" o conocimiento puro.

Pero es el caso que a diferencia de lo que ocurre en las ciencias, los objetos —los temas— de la filosofía no son dados antes del concreto filosofar, sino que se engendran dentro de él. En las ciencias, una misma organización perceptiva y racional de los hombres es el único —y bien fundado— supuesto para que haya verdades científicas, es decir aserciones objetivas verificables de hecho y de derecho por todos. El tema —o los temas— de la filosofía, en cambio, "tienen su vez", como diría Baltasar Gracián; tienen un tiempo, su circunstancia vital, en que irrumpen en la historia del que filosofa. Junto con ese cuándo tienen también su cómo, es decir su matiz individual irreductible, por más que después puedan ordenarse dentro de algunos esquemas universales. Porque tienen su vez y su cómo, es decir porque hay que esperar que la vida los

encuentre, resulta que ni esos temas, ni las soluciones que el filósofo ensaya a propósito de ellos pueden ser verificados por todos; la verdad filosófica tiene pocas probabilidades de merecer el asentimiento unánime — aunque sea el asentimiento unánime de pocos.

Es así como la historia de la filosofía nos muestra en toda gran filosofía una ineludible presencia de la *individualidad* del filósofo. Algo hay siempre en ella de autobiografía, bien que se trate de una *bios*, de una vida, cuyas dramáticas vicisitudes escaparían al más sagaz de los ayudas de cámara. Por eso sucede que para entender una proposición de la física o la matemática, basta con el puro conocimiento. Pero un filosofema por sí mismo es casi una fórmula huera, algo sin valor de credibilidad ni peso, sin el itinerario del espíritu que condujo hasta él. A la verdad filosófica no se puede acceder con un puro conocimiento. Suponiendo que sea un conocimiento, la verdad filosófica es en todo caso una verdad *vivida*. Verdad, pero también *vida*.

La filosofía, caballería de la orden del conocimiento.

La filosofía es conocimiento, pero también vida. Sobre este hecho cierto apoyan su confusa y declamatoria exigencia las direcciones intuiti-

vistas y voluntaristas, y todas las que se califican a sí mismas de irracionalistas. Ellas han adivinado algo de lo que la filosofía como ciencia ignora supinamente: que la filosofía no consiste tan sólo en el enunciado de axiomas evidentes y verdades demostrables, sino que admite la efusión subjetiva; que la verdad filosófica puede ser una verdad apasionada, y se la puede expresar hasta en exclamaciones. Yo diría que esas tendencias realizan una vaga concepción épico-romántica de la filosofía.

Pero esas invitaciones al sentimiento y a la acción, o quieren hacer del sentimiento y de la acción sustitutos del conocimiento racional, y en ese caso mantienen el anhelo de la filosofía como ciencia de objetos, cambiando sólo el método (es decir sustituyendo la razón por una dudosa intuición irracional), o son invitaciones a perdernos en el sentimiento o la acción, es decir a realizar una vida *estética* o un puro *activismo*. Pero entonces sentimiento y acción son nada más que vida vivida, desnuda de todo valor filosófico, de todo valor de conocimiento; vida que sólo a través de las gafas de algún moderno sofista puede hacerse valer como *vita philosophica*.

Tal parece ser la alternativa dejada en heredad a la filosofía desde la muerte de Hegel: gritar enfáticamente, sin mayores consecuencias, su pretensión de ciencia estricta, o vagar detrás de todas las formas del *dilettantismo* irracionalista.

Pero no hay, en realidad, tal alternativa. La filosofía supone la concreta vida humana, parte de esa rica experiencia vital donde hemos dicho que los temas de la filosofía tienen su vez. Sin embargo, aunque supone esa base, la filosofía afirma su autonomía en cuanto se constituye como esclarecimiento riguroso, como interpretación sistemática y racional de esa experiencia. En cuanto es eso, la filosofía es un conocimiento —el más vasto y afilado conocimiento—, una ciencia. Pero, construído a lo largo de un laborioso itinerario de la vida humana, ese conocimiento, esa ciencia, sólo se integra o perfecciona, a su vez, en una vida, como saber vivido; sólo se verifica en *sabiduría*.

Por eso en la historia de la filosofía comprobamos que toda filosofía auténtica culmina en una ética. No sólo en una ética como teoría de lo moral, sino en una invitación a someter la verdad filosófica a la prueba de la vida.

Suponed por un instante (a título de mera hipótesis ilustrativa) que una interpretación racional del ser de la vida humana conduzca a una filosofía de su radical *insuficiencia*: una filosofía que nos muestre la esencia del hombre tendiendo por todas sus potencias a trascender de sí mismo. Suponed que la elaboración racional de esa radical insuficiencia le imponga a la filosofía como exigencia científica la afirmación de una *trascendencia*, de un ser trascendente. Y

bien; esa verdad filosófica —suponiendo que lo fuera— no dispensaría de *realizar* ese reconocimiento viviéndolo, es decir viviendo aquellas estructuras de la insuficiencia (las concretas situaciones vitales que son determinaciones de la conciencia religiosa o moral o estética, etc.), en cuyos lindes se da la realidad del ser trascendente y el *cómo* de él. Más aun: sin esta realización, ese conocimiento racional no sería conocimiento en modo alguno. En la filosofía hay siempre comprometida la plenitud de la vida; en la filosofía hay siempre un *tua res agitur*. Surgida de la vida, la filosofía sólo se acaba y cumple en una vida — cosa ésta que no le ocurre a ninguna ciencia.

Y aquí vendría ahora el notar que si la filosofía es la interpretación sistemática y racional de la experiencia humana, y la vida humana sólo existe concretamente como muchas vidas humanas, la rigurosa y científica verdad filosófica sobre el hombre y el mundo, aun pensada como idealmente posible, sólo podrá ser un "canevas" sobre el que cada vida filosófica edifica su original acceso a la verdad. La reivindicación de la individualidad en la filosofía no sólo no menoscaba el valor de la verdad filosófica, sino que es más bien su condición natural y necesaria.

Es así como la historia de la filosofía nos muestra a las distintas filosofías como confidencias conceptuales que se corrigen mutuamente al

infinito; como confidencias conceptuales sobre una realidad inmanente —es decir interior— a todas ellas.

La filosofía quiere, y ha querido siempre, ser una ciencia, un conocimiento; pero un conocimiento vivido y militante: sabiduría individual, y sólo así, sin embargo, de veras universal. Por eso, adoptadas todas las precauciones para no ser mal entendido, yo diría (un poco en símbolos, porque a veces el símbolo es la precisión y exactitud más altas) que la filosofía no es ciencia, sino más bien Caballería de la orden del conocimiento esencial.

APROXIMACIÓN A LA ESENCIA DE LA VIDA MORAL

LA VIDA HUMANA Y LOS PROBLEMAS DEL SER Y DE LA ACCIÓN

Estas tres disertaciones no son una invitación retórica al deber, ni el nuestro, oficio de padre de almas — aunque ojalá lo fuera. Abordamos una tarea estrictamente teórica, pues quisiéramos ensayar, aunque sea por un largo rodeo, una comprensión de la esencia de la vida moral.

Un punto de vista, quizá el más difundido, tiene por intuitivo el distinguir un problema teorético y un problema práctico. El problema teorético sería, digámoslo así, el de la interrogación por el ser; el problema práctico, el de la interrogación por el hacer humano, el problema de la acción.

En el primero se trataría de un conocimiento, al punto que el ser es como aquello a lo que tiende el conocimiento puro. En el problema práctico, en cambio, no se inquiere por un saber o conocimiento, sino por un *hacer*, porque es un

hacer lo que se reclama en la conciencia del problema de nuestro destino, el problema de la acción.

Este punto de vista que es, en el fondo, el del sentido común, ha sido excelente y clásicamente formulado por Santo Tomás de Aquino. Este filósofo distingue una filosofía especulativa, cuyo objeto es el conocimiento de la verdad (*hoc est enim quod intendit, scilicet veritatis cognitionem*), y una filosofía práctica, cuyo objeto no es el conocimiento, sino la acción (*opus*); no la contemplación de la verdad, sino una preparación de la acción (*præsens negotium scilicet philosophiæ moralis, non est propter contemplationem veritatis... sed est propter operationem*).

Así, mientras que en la vida especulativa, es decir, en la metafísica o conocimiento del ser, el conocimiento consiste en un representar, aprehender o contemplar; en la vida activa o práctica y, por tanto, en la vida moral, la parte del conocimiento se circunscribiría a determinar qué deba hacerse; el conocimiento no sería aquí representativo, sino activo; su operación se limitaría a darnos ideas como ejemplares para la acción (*factivæ*).

De aquí puede sacarse fácilmente la consecuencia de que una vez que el conocimiento haya determinado —si puede— qué deba hacerse, la moralidad consiste en un *hacer*, nada más que en un hacer, es decir, un hacer que bien cabría con-

cebir como enajenado de todo conocimiento, y del conocimiento del ser en especial manera. No es más que una variante de esta consecuencia y una más rigurosa expresión de la misma, la exigencia de una moral independiente, independiente de todo conocimiento metafísico.

Un esclarecimiento de este hacer moral es lo que nos proponemos aquí, y una vindicación de lo metafísico que en él se contiene. Al mismo tiempo, tal vez se pueda mostrar la deficiencia de un planteo semejante al que acabamos de referir que distingue en la vida humana un problema del ser de un problema de la acción, y oponerle una cierta manera de concebir su unidad.

La historia de la filosofía nos muestra climas espirituales propicios al problema del ser, y otros, más favorables a la consideración del problema moral.

¿Qué posibilidad hay de alojar una ética en un pensamiento orientado de preferencia hacia el problema del ser, en un pensamiento como el de la metafísica del racionalismo?

Problema del ser y racionalismo surgen en el pensamiento occidental de consuno. La filosofía griega tuvo su claro principio en esta experiencia: el conocimiento sensible no satisface nuestra necesidad de conocer. Las formas sensibles e impermanentes del ser (*génesis*) nada nos dicen del ser mismo que tras de ellas late. Mas

si todo nuestro conocimiento fuera sensible, si tuviera todo él su origen en la sensación, no podríamos llegar a tener conciencia de su limitación. Necesario es entonces que quien pronuncia en nosotros la limitación o insuficiencia del conocimiento sensible, sea otra cosa que sensibilidad: razón, *nous* o logos. Así, la exigencia del ser como ser, es una exigencia de la razón. Es ella quien enseña que el ser sensible no es verdadero, y al pronunciar este juicio ella ya sabe, aunque sea indirectamente, que el ser real existe, y sólo por ella puede ser conocido.

Este ser que la razón ya postula al desvalorizar el ser sensible es, así, una realidad, pero una realidad *inteligible*, porque sólo la razón o intelecto nos la certifica.

La impronta física con que esta realidad inteligible se nos presenta en las especulaciones de los presocráticos, ya no la perderá más. Ella tiranizó la mente de Platón y le obligó a hipostasiar el espíritu en un mundo de Ideas que son cosas. Y hasta el Bien, que habla el lenguaje de la voluntad y por lo tanto, el de la más interior intimidad, se hace en Platón la platónica Idea de Bien, una cosa, aunque la cosa suprema.

Desde que Platón hipostasió el espíritu, el pensamiento europeo ha vivido como obsesionado por la trascendencia, es decir, por la idea del ser concebido como un objeto ante el cual se está, que el sujeto debe copiar.

El racionalismo escolástico continúa la tradición del objetivismo griego y revive en el racionalismo de la filosofía moderna. Bastará con un ejemplo: La interrogación por el ser, la exigencia del ser, aquí se resuelve en las pruebas —discursivas o pretendidas tales— de la *existencia* de Dios.

Todo esto aquí tan sólo indicado, nos ha hecho decir otras veces que la filosofía pre-kantiana está en general orientada hacia el ser como existencia, es decir, como sustancia o cosa. La relación en que el conocimiento consiste es la relación de un sujeto (llegado a ser puramente cognoscitivo y vaciado de voluntad y emoción, que podrían perturbar la operación del conocimiento puro) y una cosa que el sujeto tiene delante y cuyo destino es copiar. Pues ¿qué otra cosa podría hacer con ella un sujeto que sólo quiere ser espectador?

Y es que el racionalismo no es solamente un método (el racional o discursivo) para conocer la realidad, sino que ya implica un cierto concepto de su objeto, del ser; es decir que implica toda una metafísica. En este sentido el racionalismo se define: por su peculiar concepción del ser como *exterioridad*, cosa, sustancia, trascendencia, y de su órgano de conocimiento: la *ratio* pura, ajena a la vida, al hombre y su conducta. En este sentido, alguna vez nos hemos complacido en configurar el racionalismo como una ac-

titud ante el ser que consiste en tenerlo delante; como un colocarnos en el plano inclinado de la mera trascendencia; como una voluntad de imaginar un mundo ante el cual poder arrodillarnos (Nietzsche).

Y tenemos dicho también que esa trascendencia ha sido el ámbito de la metafísica prekantiana, del pensamiento kantiano mismo, y de la filosofía antigua y medieval con la sola excepción, acaso, de la filosofía helenística y de la tradición mística.

Ahora estamos en condiciones de formularnos de nuevo la pregunta: ¿qué posibilidad hay de alojar una ética en la economía del racionalismo?

Contestamos resueltamente que a nuestro juicio, muy poca.

Es un problema que no se ha planteado rigurosamente todavía el de establecer el lugar que el problema ético ocupa en el racionalismo metafísico tradicional, y quizá de una investigación semejante dependa el juicio definitivo que deba darse sobre él. Y bien; no es necesario un conocimiento profundo de la historia del racionalismo para advertir el papel subordinado y como de compromiso que tiene el problema moral en esa orientación.

La fórmula ética más consecuente —si puede llamarse realmente una fórmula ética— del racionalismo metafísico, es la que fuera enunciada por Aristóteles como el primado de las virtudes

dianoéticas sobre las virtudes éticas; lo que equivale a decir, primado de aquella actitud ante el ser que consiste en el conocimiento puro, sobre la vida de la acción, la eticidad. En ese primado de las virtudes dianoéticas celebra su triunfo la actitud del espectador que es el sujeto del conocimiento puro, orientado hacia un ser que es mera trascendencia.

A la ética le queda sólo el ser una doctrina de las virtudes, elaborada sobre bases psicológicas. Y cuando de la descripción psicológico-literaria de las virtudes se quiere pasar a dictar un criterio más general, sólo se atina a introducir —como ya notó sagazmente Hegel— las nociones cuantitativas de lo más y de lo menos, que se aplican a la conducta humana como a un género que se mide. Y así, el vivir moralmente es, a lo más, vivir con moderación, con templanza, según ya sabe la antigua sabiduría popular: *sofrosine, ne quid nimis.*

De esa manera, la vida humana, como no sea en el punto en que se hace virtud dianoética y vive en la contemplación de una pura teoría, está abandonada a las meras determinaciones psicológicas, y, a lo más, sólo consiente una euritmia cuantitativa.

¿Pues qué conocimiento habría de penetrarla y regirla como no fuera el conocimiento puro? ¿Pero qué resonancia podría tener sobre la vida una pura *teoría* que consiste en un contemplar

un ser trascendente al sujeto del puro conocimiento?

Dijimos que así como hay climas culturales propicios al problema del ser, los hay también favorables al problema ético.

Una preocupación preferente del problema ético, frente al puramente teorético de una metafísica como la que hemos caracterizado, va unida generalmente a una convicción escéptica acerca de las construcciones metafísicas de la razón. Cuando esto no se dice expresamente, va implicado en aquella preferencia por el problema ético.

El momento más valioso de la ética inglesa del Iluminismo, marca este desvío del racionalismo moderno; y no solamente en el orden metafísico, sino también y especialmente frente a la inanidad del racionalismo ante el problema moral.

El intento de las investigaciones de un Hume, un Shaftesbury, un Hutchinson, es el de constituir una ética independiente. Mas, para ello, la ética inglesa no sabe superar el punto de vista meramente psicológico y sus categorías del sentimiento moral y del gusto. "La eticidad se interpreta en manera afín con una vida perfecta —dice excelentemente Litt, exponiendo este punto de vista—, es la forma, la medida, la proporción, el equilibrio de los impulsos y posibilidades que se encuentran en el hombre; el pecado

moral es la desproporción, el predominio de tendencias particulares que deshacen la interna arquitectura y confunden el ritmo de nuestra vida." Así, la ética inglesa no supera el ideal moral de una *vida bella*, de un *hacer bello*. Retorna con énfasis el ideal de los clásicos días de Grecia; pero para nosotros, por moral que sea el sentimiento moral, no deja de ser *sentimiento*, es decir, naturaleza; y el hacer bello, es siempre un hacer físico, como cosa, un hecho —y no un asirse como conciencia— como conciencia cristiana, v. gr., es decir, como espíritu o interioridad. Es decir, que se repudia el racionalismo metafísico y sus pretensiones de fundar una ética y se erige una ética que —a pesar de los elementos valiosos que contiene— carece de todo momento metafísico y no supera así lo meramente psicológico o natural.

El problema ético gana en conciencia y elaboración, en relación al lugar que tenía en el racionalismo; pero esta ética permanece ajena al problema del ser y no se atreve a enunciar pretensiones metafísicas.

El problema del ser y el problema de la acción permanecen separados y distintos.

La más rigurosa separación de ambos problemas y la posibilidad de constituir racionalmente una ética independiente de la metafísica —es decir, la voluntad de asegurar un dominio autónomo a la razón teórica y la razón práctica— ha

sido formulada por Kant. No es éste el momento de proferir lamentaciones sobre la influencia que el pensamiento de Kant haya podido tener para impedir un acercamiento de ambos problemas, posibilidad ésta que aquí quisiéramos insinuar. Por otra parte, como luego hemos de ver, lo que sucede en Kant es cosa mucho más sutil y complicada de lo que deja entrever la en cierto modo gruesa fórmula que hemos utilizado: asegurar la independencia de la razón pura y la razón práctica.

Es muy difícil, sin duda, asistir al originarse de un problema filosófico. Cuando enfrentamos el problema filosófico, es que ya estamos como *caídos* en él. Sentimos que algo ha debido caer sobre la vida, que algún equilibrio debe de haberse roto para que ocurra la conciencia de un tal problema; y la inquisición ansiosa por la solución se nos presenta como el conato por restablecer una invisible armonía. Una *inquietud*, como la que decía Malebranche, es lo que hay, sin duda, en el principio del problema filosófico.

Por eso, cuando se dice, por ejemplo, que el problema moral es el de qué debemos hacer, o el de dar con un criterio del bien; y se hace consistir el problema del ser en la interrogación por la realidad, lo absoluto, es indudable que se habla el lenguaje de problemas tomados muy lejos de sus fuentes.

Si intentáramos acercarlos a su origen, y tra-

ducir nuestra impresión con el mínimum de lirismo, diríamos: La vida humana está interiormente trabajada, roída, por una exigencia de saber, como saberse o conciencia. Pertenece a su esencia vencer su inmediatez y opacidad, en la mediación de un saber, y hacerse trasparente a sí misma. De aquí nacen a un tiempo la interrogación por el ser y el problema del destino.

Cuando nos abrimos al problema o misterio del ser, juntamente hay la expectación de un crecimiento que cure una indigencia de *nuestro* ser; espera de un acceso al ser plenamente conocido y poseído.

En esta altura hay que venir a buscar la esencia y el sentido de la vida moral, de la moralidad humana. A fin de indicar la dirección, nada más que la dirección, hacia un conocimiento del ser que procede sobre bases prácticas (que es a lo que tendemos con las presentes consideraciones), quiero citar un breve fragmento de San Agustín, sacado de su extraordinaria epístola 153: "Las virtudes aumentarán y se perfeccionarán hasta conducirte sin vacilación a aquella vida bienaventurada que sola es eterna; donde no hay mal que deba distinguirse del bien por medio del saber... donde la virtud será una sola y una sola y misma cosa la virtud y el premio que le espera, y de ella se hablará como habla el que ama, diciendo: útil y conveniente es para mí estarme con Dios (*mihi autem adhæ-*

rere Deo bonum est). Aquí daráse la plena *sabiduría* y la *vida* ya bienaventurada."

¿ÉTICA FORMAL O ÉTICA MATERIAL?

Enunciada así en general la tesis que nos proponemos sugerir, pasaré ahora a insinuarla más de cerca a propósito de una consideración del "formalismo" ético de Kant. En efecto; en la oposición entre la llamada ética formal y ética material, está en juego la determinación de la esencia de la moralidad.

Estas denominaciones son propensas a equívocos. Por eso no nos preocuparemos de definir aquellas nociones previamente, y preferimos, en cambio, motivar su sentido concreto al mismo tiempo que esbozamos las nociones pertinentes de la ética de Kant, de donde esas denominaciones derivan.

Según lo adelantamos, se suele considerar que en Kant encuentra su sistematización más rigurosa la distinción e independencia del problema del ser y el problema de la acción, en cuanto el suyo sería un intento de asegurar un dominio independiente a la razón teorética y a la razón práctica. Pero, según ya también lo anticipamos, lo que realmente sucede en Kant es cosa más sutil y complicada de lo que deja entrever esa fórmula. Nosotros creemos que en el formalis-

mo kantiano está presente la exigencia de una base metafísica de lo moral, y, por tanto, la concepción de la unidad del problema del ser y el problema de la acción.

El problema moral se plantea en Kant aparentemente sin drama. Así como la *Crítica de la Razón Pura* comienza con el aire inocente de quien pregunta cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, y termina con la muerte de la metafísica tradicional; así también el tránsito de la *Crítica de la Razón Pura* a la *Crítica de la Razón Práctica* se hace preguntándose si se da un uso práctico de la razón pura, para acabar en una metafísica nueva.

Es que, a pesar de su "crítica" apariencia, la filosofía de Kant representa un pensamiento orientado con decisiva preferencia hacia el problema del destino. El orden cronológico y material de las partes de su sistema no es el de su intrínseca jerarquía, valor e importancia. Así, mucha parte de la *Crítica de la Razón Pura* en su intención esencial, está escrita en función de la *Crítica de la Razón Práctica.* Esto lo apunta expresamente Kant en muchos lugares. Y allí donde la razón pura se detiene sorprendida ante la contradicción que nota entre sus ambiciosos anhelos y la imposibilidad críticamente demostrada de realizarlos, ¿quién no adivina el gesto sagaz de Kant y no le ve sonreírse en la confidencia del poeta que sabe de antemano cómo se

ha de resolver el nudo de la acción en su drama?

Kant le niega a la razón del racionalismo no sólo la posibilidad de construir una Metafísica, sino también la de fundar una ética. "Sin duda —escribe polémicamente— sería mucho más satisfactorio para nuestra razón especulativa resolver por sí misma aquellos problemas (Dios, la libertad, la inmortalidad), sin necesidad de este rodeo [el de la moralidad] y conservarlos como criterio para el uso práctico. Pero la cosa no le va tan bien a nuestra razón especulativa. Los que se jactan de poseer conocimientos tan altos, no deberían ocultarlos así, sino exhibirlos públicamente al examen y veneración de todos. Ellos pretenden demostrar; y bien, demuestren en buena hora, y la crítica depondrá las armas a sus pies como vencedores." Y les recuerda el horaciano: *¿Quid statis? Nolunt. Atqui licet esse beatis.*

La moralidad, para Kant, surge del uso práctico de la razón pura. La razón pura es el conjunto de los elementos puros —intuiciones puras de espacio y tiempo y categorías— que aplicándose al dato de la sensibilidad, construyen el objeto del conocimiento y nos dan el único conocimiento científico de que somos capaces: la experiencia. El conocimiento humano, en efecto, es síntesis de la intuición sensible y concepto puro, y como quiera que esa síntesis de elementos sólo se da en el conocimiento de la experien-

cia, la experiencia es el límite del uso legítimo de nuestra facultad cognoscitiva. La "cosa en sí", el ser, permanece inaccesible, allende ese límite. Razón pura o razón trascendental, es el conjunto de los elementos puros del entendimiento. Su uso teorético, es decir, en función cognoscitiva, nos da la experiencia, a que debemos limitarnos. Mas, al lado de ese uso teórico, cabe preguntarse si hay, además, un uso práctico de la razón pura. Y así se opera el tránsito de la *Crítica de la Razón Pura* a la *Crítica de la Razón Práctica.*

Pero, para que siquiera pueda hablarse de tránsito semejante, es necesario suponer la presencia de un elemento que hasta ahora, es decir, en su uso teórico, la razón pura parece no haber necesitado para funcionar. En efecto; el uso teórico de la razón pura sólo requiere: de un lado, los elementos trascendentales, de otro, la sensación. Mas lo práctico, y, por lo tanto, un uso práctico de la razón pura, alude ya a la *voluntad* (en el sentido psicológico) o, como Kant dice, a la facultad apetitiva. La facultad apetitiva, mientras no esté determinada por la razón pura, es mera naturaleza, un fragmento de naturaleza; nuestra voluntad en ese caso está determinada necesariamente y forma parte del universal mecanismo natural.

Así como la aplicación de la razón pura a la sensación, transformaba el caos sensible en un

ordenado cosmos (la experiencia), la vida humana adviene a la moralidad cuando se da, y sólo si puede darse, un uso práctico de la razón pura.

Mas ¿cómo es posible concebir un uso práctico de la razón pura?

Razón pura es lo mismo que conjunto de elementos trascendentales. Puro quiere decir independiente de la experiencia, independencia que se acredita con los caracteres de la necesidad y universalidad.

La moralidad no resulta de una síntesis de la voluntad con una razón pura práctica, entendida como un conjunto de elementos trascendentales paralelos a los de la razón pura; sino de un simple *uso práctico* de la razón pura. Aquí Kant ya no llama razón pura al conjunto de los elementos trascendentales, sino simplemente a la facultad de lo universal; universalidad que, efectivamente, es el carácter común de todos los elementos trascendentales que forman la razón pura, el carácter más universal de la razón. Así, afirmar un uso práctico de la razón pura vale tanto como decir sujeción de la voluntad a la mera forma de la universalidad — de la razón pura.

Los principios prácticos son de dos clases: subjetivos o máximas, cuando tienen validez para una voluntad particular, o sea para *mi* voluntad (así, yo puedo proponerme esta máxima: no

dejar ninguna ofensa sin vengar), o son principios objetivos o leyes prácticas: en este caso se trata de leyes que deben ser admitidas por todo ser racional. Tales principios objetivos o leyes prácticas sólo son posibles si se admite que la razón pura puede ser sin más, *práctica;* porque sólo la razón pura tiene aquella necesidad y universalidad en que consiste el carácter general de la racionalidad.

Ahora bien; en cuanto la razón pura determina a la voluntad o facultad apetitiva, imprimiéndole la forma de la universalidad, o sea en cuanto toda la razón pura es por sí misma legisladora, surge la ley moral.

Así, la ley fundamental de la razón pura práctica es ésta: "Obra de manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre como principio de una legislación universal."

Por aquí se ve que la razón pura es por sí sola práctica, y origina una ley universal que llamamos ley moral.

Semejante ley moral constituye un "imperativo". La determinación de imperativo subraya la modalidad de mandato con que la ley moral se impone a la voluntad. Pues la voluntad humana se halla sujeta también a determinaciones naturales; el hombre es, primero, un ser de inclinaciones. Por eso sucede que la voluntad del hombre es una voluntad "pura" (en cuanto es

determinable por la razón), mas no "santa": lo sería, si la ley de la razón rigiera sola, si la ley de la razón se cumpliese como *naturaleza* de la voluntad. A una voluntad humana así constituída la ley moral no puede presentársele sino como una constricción o mandato, o sea bajo el aspecto de un *imperativo*, y un imperativo "categórico", es decir sin condición, absolutamente incondicional.

La moralidad deriva, por tanto, tan sólo de la determinación de la voluntad o facultad apetitiva por la forma legisladora de la razón; y en ella no se ha de atender al objeto, fin, bien o "materia" del querer. Esto es lo que constituye la "autonomía de la voluntad". Autonomía de la voluntad quiere decir que la voluntad es capaz de ser determinada por la mera forma universal de la razón pura, y sólo así llega a ser *buena*.

Será claro, entonces, para Kant que ningún principio práctico *material* podrá erigirse en ley moral. Entiende por materia o contenido de la facultad apetitiva "un objeto cuya realidad es apetecida. Si el apetito hacia ese objeto precede a la regla práctica y es la condición para adoptarla como principio, entonces digo: ese principio es siempre empírico (no necesario ni universal). Pues el fundamento de la determinación del albedrío es entonces la representación de un objeto y la de aquella relación de la representación con el sujeto, en cuya virtud es determi-

nada la facultad apetitiva para la realización del objeto".

Kant llama *placer* a esa relación de conformidad entre el sujeto y la representación del objeto. En consecuencia, todo principio práctico "material", es decir que proponga un objeto o contenido a la voluntad, objeto o contenido que habría de determinarla, es un principio necesariamente empírico; pues "de ninguna representación de cualquier objeto, sea el que sea, puede conocerse "a priori" si estará ligada con placer o dolor, o si será indiferente". Y resultará también que para Kant todos los principios prácticos materiales serán "de una y la misma clase, y pertenecen al principio del amor de sí o de la propia felicidad".

Y éste es el punto en que estalla la grande afirmación del "formalismo" ético: "Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, puede sólo pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, *no según la materia o contenido, sino sólo según su forma.*" "Ahora bien; si de una ley se separa toda materia, es decir todo objeto de la voluntad, como fundamento de determinación, no queda de esa ley nada más que la mera *forma* de una legislación universal."

Por tanto es esencial, en el juicio moral, atender al motivo de la determinación de la voluntad;

pues la moralidad es un valor que sobreviene a la acción, cuando ésta es querida por el solo respeto a la forma universal de la ley, es decir, cuando la acción se cumple "por deber".

Como seres racionales, estamos sometidos a "la disciplina del deber". Toda otra forma de determinación de la voluntad, por elevados que se consideren sus motivos u objetos, sólo podría llegar a constituir un "alma bella", y conduciría a la legalidad de la acción, mas no al valor moral que sólo se predica de una voluntad *buena*. Y el carácter de *buena* de la voluntad desaparece dondequiera la persona se pone "en relación con la ley moral, de otra manera que con las determinaciones de *deber* y *obligación*".

Y he aquí que ahora este formalismo ético conduce derechamente a la afirmación de la libertad, por enormes que sean las dificultades que tenga la razón teórica para hacerlo. Si en la moralidad, la voluntad debe dejarse determinar por la simple forma universal de la ley, que es la forma racional, viene a ser ésta un modo de determinación del que no hay otro ejemplo en la naturaleza, sujeta como lo está a la determinación "causal", es decir, donde un fenómeno es siempre determinado por otro fenómeno que es su causa. En tales condiciones, la voluntad buena o moral debe ser pensada como independiente de la causalidad de la naturaleza. Ahora

bien; "semejante independencia —dice Kant— se llama *libertad*, en el más estricto sentido".

REVISIÓN Y DEFENSA DEL FORMALISMO EN LA ÉTICA

El principio ético, según Kant, no puede ser sino formal. Un hacer esto o aquello —el atender al objeto, contenido o "materia" de la voluntad—, por alto que se lo considere, no puede constituir moralidad. Peor todavía: una ética así, "material", es adscrita sin remedio al utilitarismo y al amor de sí, que son el antípoda preciso de la moralidad.

Sólo la máxima que pueda asumir la forma de la universalidad, la forma de la universalidad de la razón, y mover a la voluntad por el sólo respeto a esa forma, será una ley moral. Y sólo el determinarse exclusivamente por el respeto a esa forma, hace una voluntad *buena*, es decir hace sobrevenir en la vida humana el valor más excelso que puede tener.

La crítica del formalismo ético de Kant ha llegado a ser, hace ya tiempo, uno de los *loci communi* de las exposiciones escolares y no escolares de la filosofía. La crítica que repiten en cien varias formas los epígonos fué enunciada en sustancia, breve y sagazmente por Hegel.

El principio ético de Kant (podría decirse)

es impotente a señalarnos la conducta moral, por vacío y formal. Si quisiera aceptarse como criterio de lo moral la ley práctica suprema: "Obra de manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre como principio de una legislación universal", veríamos que o degenera en motivación utilitaria de la acción, o bien "todos los modos de obrar antijurídicos e inmorales pueden ser de esta manera justificados".

Veamos primero cómo degenera en motivación utilitaria de la acción. "Cuál máxima se adapte a la legislación universal —dice Kant—, cuál no, es algo que puede discurrirlo el entendimiento más común. Yo me he hecho, v. gr., una máxima: aumentar por todos los medios seguros mi fortuna. Tengo en mi poder un depósito que me fuera confiado por alguien que ha muerto. sin dejar disposición alguna a este respecto. Naturalmente, es el caso que entre a jugar mi máxima. Deseo saber ahora si esta máxima vale también como ley práctica universal (para saber si la acción a que me determino es moral). Me pregunto entonces si mi máxima puede recibir la forma de una ley semejante a ésta: que cada cual pueda negar un depósito que nadie podría probar. Yo advierto desde luego —dice Kant— que semejante principio erigido en ley práctica se destruiría a sí mismo, porque traería por consecuencia que no hubiera más depósitos."

Mas cabría preguntar qué inconveniente ha-

bría en que no hubiera más depósitos. Habría un inconveniente del punto de vista de la utilidad: los depósitos son útiles. Y aquí Kant, mirando con ternura al principio laxista estaría dispuesto a repetir el adagio: *Fiat justitia, ne pereat mundus.* Y sin embargo, el imperativo categórico era categórico, es decir ordenaba incondicionalmente, sucediera lo que sucediera; suscribía el estoico: *Fiat justitia, pereat mundus.*

Así el criterio formal de Kant degenera en motivación utilitaria. Hemos dicho que si no quiere esto, entonces "todos los modos de obrar antijurídicos o inmorales —dice Hegel— pueden ser justificados".

En el mismo célebre caso del depósito, de no mediar la consideración de que una máxima así: que cada cual pueda negar un depósito que nadie podría probar, no puede elevarse a la ley práctica universal porque entonces se acabarían los depósitos, y esto sería perjudicial; de no mediar esta consideración del motivo utilitario, ningún inconveniente habría en elevar esa máxima a ley práctica universal. Si la moralidad consiste en determinarse por la forma universal de la ley, y es el sujeto quien juzga de la posibilidad de elevar la máxima a ley práctica, cualquier contenido querido en la forma de la universalidad sería un bien moral, o como dice Hegel "todos los modos de obrar antijurídicos o inmorales pueden ser de esta manera justificados".

La crítica del formalismo kantiano es, por otra parte, y más cerca ya de nosotros, un tema frecuentado, si no la pieza más importante, de la llamada ética de los "valores". El representante más agudo de esta orientación, Max Scheler, considera que se expondría a un grave error quien creyese que alguna de las éticas materiales postkantianas haya refutado la doctrina de Kant. Es tan poco de esa opinión —dice— que más bien se inclina a creer que todas esas direcciones que tomaron un valor material fundamental como punto de partida no hacen sino suministrar ejemplos de posiciones cuyo definitivo repudio constituye, justamente, el más alto mérito, quizá el "único mérito" de la filosofía práctica de Kant. Esas éticas materiales eran, por lo general, y por mucho que hayan podido contribuir a la determinación de los especiales valores éticos, éticas de los bienes y de los fines; pero precisamente toda ética así Max Scheler considera como definitivamente refutada por Kant.

Mas he aquí que el punto en que reside el secreto de su fuerza, anidaría también el vicio de la ética de Kant. Porque él no hubiera podido refutar victoriosamente toda "heteronomía" en la ética, heteronomía que adscribe sin más al principio de la felicidad y del amor de sí, y por tanto en definitiva a la organización natural del hombre, sin refugiarse para ello en el apriorismo de la razón. Pero por estar fundada su ética

en el *a priori* de la razón surge el carácter "formal" de ella. Y es así como le es permitido a Kant repudiar toda ética material, que pondría a la persona en la servidumbre de sus propias condiciones antropológicas o de bienes exteriores a ella, y afirmar en cambio gallardamente que sólo una ética formal (*a priori*) es capaz de fundar la dignidad de la persona.

Mas "este coloso de acero y bronce" que es el pensamiento ético de Kant, mientras valga en su formalismo por el único resultado riguroso de una ética filosófica, impedirá, según Max Scheler, todo acceso a la riqueza inmediata del mundo ético y sus cualidades, y en consecuencia, toda estructuración de los valores morales —con su jerarquía y las normas derivadas de esa jerarquía— en la vida humana.

No se trata, según esto, de volver por alguna ética material de bienes o de fines, que Kant refutó quizá para siempre. Kant comprendió que la dignidad ética de la persona sólo podía fundarse en una moral apriorística; pero, conforme con una tradición filosófica que remonta a los griegos, no supo de otro a priori que el racional, y esto lo condujo necesariamente al formalismo.

Mas he aquí que existe un vasto orden ignorado por Kant —o librado precipitadamente por él al dominio de la organización psico-física del hombre— que sin ser racional consiente lo *a priori*, un verdadero apriorismo de la vida emo-

cional: el orden de "los valores". Así Max Scheler y demás representantes de su tendencia oponen al formalismo en la ética una "ética material de los valores".

Las críticas que acabamos de resumir ¿tienen su punto de partida en una interpretación exacta del formalismo kantiano?

Nos ha parecido siempre que esa crítica, estribando en cierta formulación defectuosa de Kant y —¿por qué no decirlo?— en reales dificultades de su ética, se complace en poner el énfasis en aquella formulación defectuosa, como quien se aprovecha de un descuido, y afecta ignorar demasiado otros elementos vitales de la concepción de Kant. La crítica del formalismo ético de Kant generalmente implica una interpretación literal y abstracta de su ley fundamental: "Obra de manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre como principio de una legislación universal." Lo de legislación universal se entiende como *norma generalizable*, con las consecuencias que hemos visto: que esa ley práctica suprema o degenera en motivación utilitaria del querer, o bien todos los modos de obrar antijurídicos o inmorales pueden por ella ser justificados.

Pero el principio kantiano no exige una norma generalizada, sino un principio de legislación universal: *universal*, con la universalidad de la razón pura; y de la *legislación*, es decir con la

necesidad de la razón pura y el carácter de imperativo y de deber que le son anejos.

Mas, ¿cómo sabemos, entonces, cuándo la máxima puede elevarse a principio de una legislación universal? Hay que reconocer que Kant no ha llegado a decirlo con precisión; esto es lo que debe confesarse lealmente, en vez de empeñarse en arrastrar el criterio formal hasta la irrisión.

Pero, por otra parte, ¿cómo ignorar que el principio ético de Kant es formal, sí, mas no vacío de contenido, puesto que ese contenido es nada menos que la realidad metafísica de la libertad? ¿No está en la *Crítica de la razón práctica* la sentencia de que "la ley moral no expresa otra cosa que... la libertad"? Se diría que para estar abierta y disponible a este último contenido absoluto, la voluntad moral se vacía de todos los demás, empíricos. ¿No dice Kant por eso mismo que la vida moral me hace ciudadano del mundo inteligible o noumenal, determinado como libertad?

Si ahora quisiéramos abarcar en una visión de conjunto el formalismo kantiano y entender su sentido principal, tendríamos esta situación.

En cuanto la voluntad se determina por objetos, bienes o fines concretos —por *esto* o *aquello*—, es decir, por principios materiales, ella obedece siempre a una determinación sensible; en el fondo, al amor de sí y la felicidad. La vo-

luntad que se determina por principios materiales es siempre voluntad empírica, mera naturaleza. De esta manera, toda ética material se adscribe al utilitarismo. Ahora bien; parece pertenecer a la esencia de lo moral trascender lo empírico, lo dado, lo natural, la utilidad. Si se arguyera que no se puede, sin grave injusticia, reducir a utilitarismo una ética material como la de la perfección o la teológica de la voluntad de Dios, Kant insinuó —excelentemente a nuestro juicio— que en cuanto esas éticas no son utilitarias es que no son ya materiales; ya juega en ellas un momento formal que les permite trascender el utilitarismo. Así, la moralidad, no consiste en un mero hacer —así sea perseguir la perfección o cumplir la voluntad de Dios. En otros términos: la moralidad no consiste en cumplir una preceptiva —lo que hemos llamado un hacer esto o aquello—, así sea la preceptiva más difícil, más ardua, más ascética o rigurosa. Por rigurosa y ardua que sea la preceptiva, no será nunca poderosa a hacer, por sí misma, moral a la voluntad.

La moralidad se introduce en la acción cuando ésta se cumple por respeto a una *forma*, por conciencia de un elemento formal, y no por consideración a la materia o contenido del precepto, por sublime que este contenido se considere.

Desde el punto de vista en que nos colocamos, nos atrevemos a insinuar que Kant no tuvo una

idea adecuada de lo que podría ser ese elemento formal en la moralidad, aunque sintió vehementemente su exigencia. Cuando quiso formularlo, concibió la forma bajo el aspecto de la ley práctica universal, y hay que reconocer que al determinarla así, dió alimento a la crítica usual al formalismo; crítica que dijimos se ceba en esa formulación defectuosa de Kant, sobre la que carga el énfasis y demuestra ser impotente, en grado quizá inexcusable, de capacidad para captar la intención fundamental del formalismo según la acabamos de resumir.

Para nosotros decir que la moralidad no puede consistir en hacer esto o aquello, sino que adviene tan sólo con una forma que agrega el carácter de moralidad a la conducta, es lo mismo que decir que la moralidad no consiste en hacer esto o aquello, sino en el *sentido* con que esto o aquello se hace. La forma que Kant ve con necesidad debe agregarse a la acción para constituirla en moralidad, no puede consistir sino en un *saber* (o sentido); único elemento formal por nosotros concebible, saber que en Kant se disimula bajo la forma de la ley universal.

El saber en qué consiste la forma que constituye la moralidad, no es un saber como un aprehender una cosa que está frente al sujeto gnoseológico del racionalismo, ni un saber como saber de aquello que debe hacerse; sino un saber como sentido o significación absoluta que la

vida reclama, en un reclamo en que se unifican la interrogación por el ser y la del humano destino.

Esta imagen del formalismo, en alguna medida y manera, está ya dibujada en Kant.

Que para que advenga la moralidad sea necesario superar la inmediatez y opacidad de la naturaleza y que la vida necesita asirse en una conciencia, en una transparencia, que nosotros hemos designado saber, nos parece el punto de partida y la convicción inicial de la ética de Kant. Pero Kant le niega a la razón del racionalismo no sólo la capacidad de conocer el ser, sino también la de fundar una ética. "Pero la cosa no le va tan bien a nuestra facultad cognoscitiva. Los que se jactan de poseer conocimientos tan altos no debieran ocultarlos así, sino exhibirlos públicamente al examen y veneración de todos. Ellos quieren demostrar. Y bien, demuestren, y la crítica depondrá las armas a sus pies."

La moral supone, así, superar lo puramente natural, pero no con el conocimiento discursivo del racionalismo, sino con la razón pura de Kant. Kant sabe en efecto, que mientras no se deje colonizar por la razón pura, la voluntad es mera naturaleza; sus determinaciones están necesitadas natural, patológicamente, y no llega a la libertad. Mas —cosa bien extraña— esa razón pura que redime a la voluntad de las determinaciones

naturales y la eleva a voluntad pura o moral, no sería un *conocimiento*.

Ya en la *Crítica de la razón pura*, es decir, en su uso teorético, la razón pura es un conjunto de elementos *a priori* que constituyen a manera de reglas o leyes que organizan la multiplicidad caótica de las sensaciones, para construir el mundo armonioso y legal de "la experiencia". Claro que esos elementos *a priori* que son reglas o leyes para organizar las sensaciones, son un conocimiento; pero el conocimiento que envuelven las categorías, sólo vale en su aplicación al dato sensible, y en esas condiciones, el conocimiento de la razón pura se hace equivalente a *regla* o *ley*.

Las categorías que integran la razón pura no son representativas, sino *constitutivas* del objeto del conocimiento teórico.

Cuando la razón pura se da en su uso práctico, es decir, cuando deja de aplicarse al objeto de la intuición sensible y construir la experiencia, para colonizar la voluntad —o, para usar los términos de Kant— a la facultad apetitiva, surge la moralidad.

Si la razón pura fuera sinónimo de conocimiento, esto significaría llanamente que la voluntad se haría moral cuando se deja penetrar de un cierto conocimiento — y ésta es precisamente nuestra tesis cuya vigencia hemos creído advertir en el planteo kantiano. Mas sucede que

razón pura según lo señalamos a propósito de su uso teorético, no implica un conocimiento, que en última instancia, más que como saber representativo, funciona como regla o ley *constitutiva*. Este aspecto normativo que la razón pura ya tiene en uso teórico es el que se muestra más cumplidamente en su uso práctico.

Aquí la razón pura se hace lo mismo que universalidad y, marcando aún más el desvío del conocimiento, *ley universal*.

Por eso, la necesidad que la voluntad tiene de dejarse penetrar de la razón pura para hacerse moral, vale tanto como plantear la exigencia de que la máxima individual pueda elevarse a ley práctica universal. Y es así como por haber sobrestimado el matiz de regla, ley o norma en la razón pura —en lugar de valorizar su momento de saber— la ética kantiana naufraga en la legalidad. En la universalidad anida un fatal equívoco: universalidad es sinónimo de conocimiento, de saber o conciencia; pero es también en otro sentido lo mismo que norma universal, que ley universal que valga para todos. Por eso, la exigencia de la universalidad en la moralidad, que para nosotros es la exigencia de un saber, saber absoluto, se desliza en Kant por la pendiente del universal como norma o ley, y su ética corre el riesgo de naufragar en la legalidad, en dolorosa contradicción, tal vez, con su íntimo pensamiento.

Que sea posible en una visión prospectiva ver el formalismo kantiano a la luz de una interpretación como la que aquí insinuamos, es cosa que en absoluto quizá no pueda ser negada por ningún discreto conocedor de Kant.

La ley moral, en cuanto implica la realidad de la libertad, nos permite distinguir en nosotros un aspecto sensible y un aspecto inteligible o noumenal. En cuanto vivimos moralmente, participamos de ese mundo noumenal, el mundo del ser — ese mundo del ser noumenal frente al cual la razón pura había tenido que confesar su impotencia. Ved esta definición sorprendente: "La naturaleza suprasensible, en cuanto podemos formarnos un concepto de ella, no es más que una naturaleza bajo la autonomía de la razón pura práctica"; y el nuevo concepto de realidad que aquí se insinúa, la realidad que habla el lenguaje de la voluntad, frente a la realidad como cosa y mera trascendencia del racionalismo tradicional. Nada diremos de la restauración que se intenta de las ideas de Dios y de la inmortalidad; por defectuosa que ella sea, acredita hasta qué punto la moralidad en Kant es grávida de teoreticidad y saber de lo metafísico.

EPÍLOGO

En la frente del formalismo en la ética, leemos en definitiva:

1º La vida moral no consiste en perseguir o realizar fines o bienes, esto o aquello. Ningún cambio introduce en esta afirmación el sustituir los fines o bienes por los "valores". Pues aparte las dificultades internas que trabajan la noción misma del "valor", y su insuficiente motivación que a nuestro juicio la hacen imposible, en todo caso hacer consistir la vida moral en la realización de valores es confinar la vida humana a la obtusa inmersión en el esto o aquello. Es asimismo indiferente que los bienes o valores morales sean dados *a priori* o *a posteriori;* que sean aprehendidos racional o emocionalmente.

2º No hay bien o valor absoluto, o sea que deba ser perseguido por sí mismo; que perseguido por sí mismo, confiera dignidad ética a la existencia. Por lo contrario, creemos ver claramente que es de la esencia del bien o valor moral, como de todo bien, el ser un bien *para*, es decir ser por esencia *instrumental,* o revestir la condición, no de un fin en sí, sino de un medio. Así lo hemos significado antes al decir que la moralidad no consiste en realizar o aspirar a esto o aquello, sino en el *sentido* con que esto o aquello se persigue o realiza.

Por oscuro que sea en Kant el enunciado de este momento formal en que reside el carácter moral de la conducta, y aun corriendo el riesgo de que se confundiera con la más mezquina legalidad y crudo amoralismo, Kant ha defendido gallardamente a su manera esta exigencia del momento metafísico de la moralidad, y de ahí su nunca desmentido repudio de las éticas materiales, aun de las en apariencia más sublimes.

Ese sentido reside en que la vida humana asuma su condición metafísica, y sólo lo puede en una relación con lo metafísico mismo, en una conciencia o comunión *práctica* con él, hacia él trascendiendo.

La esencia del bien o valor moral consiste en que es la forma inmanente de ese trascender. La moralidad es la sobriedad y la probidad de esa presencia vital de lo metafísico. La vida moral es la vida de la verdad metafísica. Pues lo metafísico sólo puede ser aprehendido como vida, y no como espectáculo u *objeto* de un conocimiento puro.

METAFÍSICA DE LA LIBERTAD

LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA EN KANT

La dimensión metafísica de la ética kantiana.

La ética moderna se insurge, primero, contra la subordinación de la vida humana a una instancia trascendente. Esta exigencia que la mueve a independizarse de la trascendencia religiosa medieval para fundar la autonomía de los valores morales, se extiende luego también a la metafísica, recelando que sólo peligros la acechan con tal subordinación.

Puesta en esta perspectiva, la ética de Kant ha podido ser considerada como arquetipo de ética "independiente". En ella tendría cumplimiento el esfuerzo del pensamiento moderno por instituir una moral humana.

Ella quiere constituirse con total prescindencia de la especulación metafísica —del uso teorético de la razón; de la metafísica del racionalismo— así como de todo empirismo.

De esa manera, con el concepto central de autonomía de la voluntad que basta a definirla, la ética de Kant se nos presenta como una doctrina que concilia la plena *autoridad* de la ley moral con el carácter puramente humano —inmanente — del valor ético.

Mas, una vez afirmado esto con toda energía, si nos fijamos bien, hallaremos que la ética kantiana, por celosamente apartada que se haya tenido de la metafísica, no por ello carece de un momento metafísico; antes bien, lo reivindica para sí: momento metafísico que viene a ser, al par que su seguro cimiento, "la clave de bóveda" de los dos usos —teorético y práctico— de la razón en el sistema kantiano *y el tema inicial de una metafísica nueva.*

No queremos aludir con esto, por cierto, a la dialéctica del concepto del *sumo bien* que conduce a los "postulados" de la razón pura práctica, en los que se restauran dos de las tres grandes ideas (Dios y la inmortalidad) cuya indagación, según Kant, forma el objeto de la metafísica; ideas que, conjuntamente con la tercera de ellas, la libertad, en la "Dialéctica trascendental" habían sido destituídas de validez. Sin insistir en el hecho de que el concepto del "sumo bien" quebrante la rígida coherencia de la ética kantiana, y que le es inesencial, todo lo cual nos parece se muestra evidentemente en su laboriosa motivación (*Crítica de la razón práctica*, 1ª parte, li-

bro II), en la restauración que ahora se intenta de aquellas ideas, bien que bajo la forma de una metafísica de fe —de fe racional—, vese claramente que Kant en su explícito concepto de la metafísica nada adelanta sobre el tradicional, al que, en fin de cuentas, siempre estuvo atenido.

Por más que esta extensión de la razón en su uso práctico, allende su uso meramente teorético, puede ser significativa en cuanto vincula los conceptos de Dios y de la inmortalidad, a la voluntad, y no los hace objetos de un mero interés teorético, no es en esta metafísica de fe donde hay que buscar el fundamento metafísico de la ética kantiana. Esa metafísica de fe, en efecto, como metafísica, considerada en sí misma, *nada tiene de nuevo*, y carece también de función fundamentante de la ley moral. Toda la diferencia con la vieja metafísica estriba, no en la manera de concebir sus objetos, sino en el modo de establecerlos. Allá se lo pretendía por vía especulativa, aquí se los obtiene como "postulados" de la razón práctica, o sea, de la ley moral. Y a esto quedaría reducido el primado de la razón práctica sobre la teorética, conforme se lo suele entender.

Una extensión legítima de la razón pura en su uso práctico y una fundamentación metafísica de la ética de Kant sucede realmente con el concepto de libertad. Por más que por momentos Kant califica a la libertad como postulado de la

razón pura práctica, en estricto sentido no lo es; en todo caso habría que convenir que no se trata de un postulado en el mismo sentido que los de Dios y la inmortalidad [1].

Con la idea práctica de libertad, no sólo alcanzamos un concepto metafísico nuevo, sino que mediante ella adquiere sentido pleno la concepción kantiana de la razón. Es decir que la extensión del uso de la razón pura que entraña el concepto de libertad, no sólo implica una "ampliación" de la razón que sólo vale con respecto a lo práctico, sino que culmina y perfecciona el concepto total de razón, y cumple los votos de la razón teorética.

"El concepto de la libertad —dice Kant—, en cuanto su *realidad* es demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye ahora *la clave de bóveda del entero edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa,* y todos los demás conceptos (de Dios y de la inmortalidad), los cuales, como simples ideas, en la razón especulativa quedan sin fundamento, ahora se unen a él (al de la libertad) y reciben con él y mediante él estabilidad y realidad objetivas, es decir, que su posibilidad queda demostrada por el hecho de que la libertad

[1] En la *Crítica de la razón práctica* ("Dialéctica de la razón pura práctica"), la metafísica de los "postulados" se limita a los de Dios y la inmortalidad.

es real; ya que esta idea se manifiesta con la ley moral" (Prólogo a la *Crítica de la razón práctica*).

Anticipaciones del destino práctico de la razón pura.

El que la razón meramente trascendental esté destinada a llenarse de contenido en su uso práctico, ya puede preverse en la exposición que hace Kant de la unidad sintética originaria del yo. Esta preparación se acusa al definir el concepto de Idea trascendental, y se declare explícitamente en el curso de la "Dialéctica trascendental", en especial manera en el tratamiento de las Antinomias.

El pasaje del uso teorético de la razón a su uso práctico ha sido cuidadosamente preparado, por otra parte, en el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: "Ahora bien; en cuanto en éstas (ciencias) debe tener parte la razón, es necesario que en ellas algo sea conocido *a priori* y su conocimiento puede referirse a sus objetos en doble manera: o simplemente para determinar a éstos (objetos) y sus conceptos, o para realizarlos. El uno es conocimiento teorético de la razón, el otro, práctico."

El resultado más importante de la *Crítica de la razón pura* no es tan sólo *negativo* (en cuanto

circunscribe a la experiencia y al fenómeno el conocimiento válido), sino que, al serlo, la *Crítica* cobra una efectiva importancia *positiva*, en cuanto por tal modo ataja a la razón en una actividad teorética destinada fatalmente a frustrarse más allá de aquel límite, y permite su ejercicio práctico, en el cual "la razón se extiende inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad, y no ha menester de subsidios especulativos, sino tan sólo de asegurarse contra sus oposiciones, para no caer en contradicción consigo misma".

Distinguiendo el pensar del conocer, dice que para atribuir a un concepto meramente pensado "validez objetiva, se requiere algo más que el mero concepto. Pero este algo más no es necesario buscarlo en las fuentes teoréticas del conocimiento; puede hallarse también en las prácticas".

Y en los *Prolegómenos*, esforzándose por comprender la metafísica como "disposición natural" de la razón, en cuya virtud ésta se siente constreñida "a abandonar la simple contemplación de la naturaleza y elevarse sobre toda experiencia posible para realizar la cosa (ciencia o sofisma) que se llama metafísica", cree advertir que "tal disposición natural tiende a liberar nuestro concepto de los vínculos de la experiencia y de las barreras de la mera contempla-

ción de la naturaleza, por lo menos hasta el punto en que la razón pueda hallarse ante un territorio que contenga tan sólo objetos de la razón pura, que no estén dados en la sensibilidad. Y esto acontece, *no ya para que nos ocupemos especulativamente de esos objetos, sino a fin de que puedan alcanzar universalidad ciertos principios prácticos,* los cuales, si no encontraran ante ellos tan amplio espacio para su necesaria expectación y esperanza, no podrían extenderse hasta aquella universalidad de que la razón tiene necesidad imprescindible en el respecto moral". "La utilidad práctica que puede tener una ciencia puramente especulativa cae fuera de los límites de ésta; por lo tanto puede ser considerada tan sólo como un escolio que, como todos los escolios, no pertenece a la ciencia como parte de ella. Con todo, esta relación cae dentro de los límites de la filosofía, y particularmente de la filosofía que [como la kantiana] *llega a las fuentes puras de la razón, donde el uso especulativo de ésta en la metafísica debe tener necesariamente unidad con el uso práctico en la moral."*

Dialéctica del concepto de la libertad. A) La libertad, concepto cosmológico, y la libertad "práctica".

El concepto de la libertad se *deduce* inmediatamente de la ley moral. Si la forma legislativa universal es oriunda de la razón y no de la experiencia, y si su mera representación ha de ser el único motivo determinante de la acción moral —con exclusión de todos los fenómenos del acaecer empírico sujetos a la causalidad de la naturaleza—, quiere decir que la voluntad, en cuanto es moral, ha de ser concebida como "independiente de la ley natural de los fenómenos, o sea, de su causalidad. Mas tal independencia se llama *libertad*, en su sentido más estricto, es decir, trascendental".

La voluntad moral es, pues, necesariamente libre. De esta suerte la ley moral constituye la verdadera *ratio cognoscendi* o fundamento del conocimiento de la libertad; y pues la ley práctica es un *hecho* de la razón, la *realidad* de la libertad se presenta como indubitable. Así, "la razón práctica por sí misma y sin haber celebrado un acuerdo con la especulativa, otorga la realidad a un objeto suprasensible de la categoría

de la causalidad, o sea, la libertad — bien que tan sólo como concepto práctico y para el uso práctico".

La razón pura en su uso práctico plantea y resuelve de esta manera en su verdadero terreno el problema de la libertad. Ya en su uso especulativo la razón, como hemos visto, había preparado sigilosa y negativamente esta solución. Lo práctico era el resorte secreto que impulsaba a la razón a no conformarse (como intelecto) con leer los fenómenos como "experiencia", y a extender su ejercicio allende lo sensible (Dialéctica trascendental). Pero la razón en aquel su uso especulativo ignoraba sus resortes prácticos y se limitaba, tan sólo, aquí y allá, a conjeturarlo. Y movida inconscientemente por su íntimo interés práctico, la razón en su uso teorético, en su intento de extenderse más allá de la experiencia caía en una *necesaria* "apariencia" trascendental. Una extensión legítima de la razón estaba tan sólo reservada a su uso práctico.

La libertad es considerada entre los conceptos "cosmológicos", "en cuanto concierne a la totalidad absoluta en la síntesis de los fenómenos", y constituye la tesis de la tercera antinomia. Pero he aquí que para la tercera antinomia vale asimismo la solución dada a toda la cosmología trascendental. Toda la cosmología racional conduce a la "eutanasia de la razón", porque toma sus objetos como cosas en sí, allí donde ellos no

son sino fenómenos. Por tal manera, la teoría de las antinomias viene a ser una corroboración de la verdad del idealismo trascendental. La contraposición de tesis y antítesis de validez equivalente está mostrando la impotencia de nuestro entendimiento para conocer la cosa en sí y por consiguiente, que su uso válido está circunscripto a los fenómenos. Y precisando más: en la Tesis se da el punto de vista de la cosa en sí (lo inteligible o noumenal); en la Antítesis, el del fenómeno o de lo empírico. Así, si nos colocamos en el punto de vista de la experiencia (empirismo en la determinación de las ideas cosmológicas), exhibe su indiscutible corrección la Antítesis: "No existe ninguna libertad, sino que todo lo que sucede en el mundo acaece únicamente según leyes de la naturaleza."

Veamos ahora qué sucede si nos colocamos en el punto de vista de la Tesis (dogmatismo de las ideas cosmológicas): la libertad que se hace valer entonces significa "la facultad de iniciar por sí misma un estado cuya causalidad no se halla a su vez bajo la influencia de otra causa que la determine en el tiempo".

Sobre esta idea trascendental se funda el concepto práctico de la libertad como "independencia del arbitrio frente a la constricción de los estímulos sensibles". Es fácil ver entonces que la supresión de la libertad trascendental aboliría la libertad práctica. "En efecto, ésta supone que

aunque algo no haya sucedido, con todo habría *debido* suceder, y su causa fenoménica, por lo tanto, no era de tal manera determinante que no estuviera en nuestro arbitrio una causalidad, independiente de aquellas causas naturales, capaz de producir por sí misma y contra la potencia de aquéllas y su influjo algo que en el orden del tiempo es determinado por leyes empíricas, y de comenzar absolutamente por sí una serie de sucesos."

Si los fenómenos fueran cosas en sí (y no el *darse* de éstas) la tercera antinomia se plantearía como una proposición disyuntiva: todo efecto en el mundo acontece por naturaleza o por libertad — y tal es la ilusión que erige esta antinomia. Ahora bien; la "Analítica trascendental" ha justificado la exactitud del principio de la universal conexión de los hechos del mundo sensible según leyes naturales inmutables. En consecuencia, si los fenómenos son cosas en sí, no hay salvación para la libertad. Pero sí, como el idealismo trascendental lo establece, los fenómenos no son más que tales; no cosas en sí, "sino simples representaciones ligadas entre ellas según leyes empíricas, entonces ellos mismos han de tener causas que no son fenómenos".

La causalidad por libertad es entonces causalidad "inteligible". Y así queda también fundada la posibilidad de que coexista la causalidad de la libertad con las leyes universales de la

necesidad natural. En el hombre puede verse entonces un *carácter empírico* —en cuanto sus determinaciones están ligadas con otros hechos que son fenómenos, según leyes naturales necesarias—, y un *carácter inteligible,* en cuya virtud el sujeto puede ser causa de sus actos como fenómenos, pero sin estar él mismo subordinado a ninguna condición de la sensibilidad, y sin ser por lo tanto en sí mismo un fenómeno.

El intelecto funciona legítimamente tan sólo sobre una base sensible, intuitiva. La razón, es cierto, pretende un ejercicio que exceda lo empírico. Empero, su intento se frustra, y de su fracaso da cuenta la "Dialéctica Trascendental". Mas he aquí que en lo práctico la razón crea su objeto (la ley moral): "Que ella posee una causalidad —anticipa ya Kant en la *Crítica de la razón pura*— o que por lo menos nos la representamos, resulta claro de los imperativos. El deber (*Sollen*) expresa una especie de necesidad y de relación con principios, que, por otra parte, no se encuentran en parte alguna de la naturaleza. El intelecto puede conocer de la naturaleza tan sólo lo que es, ha sido o será. Es imposible (para el intelecto) que una cosa deba ser de otro modo que como es en todas las relaciones temporales; antes bien, el *deber ser,* cuando sólo se atiende a la naturaleza, carece absolutamente de sentido. Nosotros no podemos preguntar qué *debe* acaecer en la naturaleza; como tampoco podemos

averiguar qué propiedades *debe* (*soll*) tener un círculo: sino tan sólo qué *es* lo que en aquélla acaece o cuáles propiedades éste *posee.*"

La tercera antinomia, por lo tanto, sin poder afirmar la realidad de la libertad puede, por lo menos, establecer que la naturaleza no contradice a la causalidad por libertad.

B) Metafísica de la libertad.

La afirmación de la realidad de la libertad fundada en la ley moral no es simplemente otra manera de afirmar el concepto "cosmológico" de la libertad, estableciéndolo esta vez sobre el uso práctico de la razón, pero sin cambiar nada en su propio concepto y en el *significado y valor de su realidad.*

La relación entre la ley moral y el concepto de la libertad es de tal naturaleza que el carácter apodíctico de aquélla se traslada también a la afirmación de la realidad de la libertad.

Y así, si bien la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad, ésta, una vez que de tal modo es establecida, concíbese —y no puede menos de concebirse— como la *ratio essendi* o fundamento de la realidad de la ley moral misma. En efecto; la ley moral que es un *hecho* de la razón, no puede concebirse de otra manera que como resultado

de una razón que crea su objeto — tal la razón pura en su uso práctico. De esta manera la ley moral no expresa otra cosa que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad. Así se explica cumplidamente y sólo en el punto en que hemos llegado, la *posibilidad* de la ley práctica, o simplemente de "lo práctico", como concluye por decir Kant. "Práctico es todo lo que es posible mediante la libertad." La razón que en su uso teorético se presentaba como un conjunto de fórmulas vacías destinadas a llenarse con la materia de la intuición, y creaba así sólo a medias el objeto del conocimiento, ahora en su uso práctico crea íntegramente su objeto: la autolegislación de la razón práctica es libertad; la razón en su último destino es libertad.

No valdría afirmar la existencia de círculo vicioso en cuanto vamos diciendo: que la ley moral es *ratio cognoscendi* de la libertad y ésta, a su vez *ratio essendi* de aquélla; por más que a una observación superficial podría parecerlo. Pues esa apariencia se destruye, según Kant mismo nos lo enseña expresamente, cuando nos consideramos por una parte, mediante la libertad, en una realidad noumenal o mundo inteligible, y por otro lado, en nuestra conciencia empírica, nos vemos como partícipes de un mundo de fenómenos. No podemos ocuparnos aquí con detenimiento de las oscilaciones que padece el concepto de la libertad en Kant, ahora en su matiz de idea

cosmológica, ya como idea práctica. En resolución, nosotros creemos que no puede negarse (con un estudio que bordee los textos) que el concepto de libertad, que empieza por ser cosmológico —aunque ya en la tercera antinomia se muestra transido de significación moral—, se perfecciona y cumple tan sólo en la *Crítica de la razón práctica*, acogiendo, sin embargo, en su acepción moral eminente, también un sentido teorético. Es precisamente en este sentido integral que hablamos de una metafísica de la libertad en Kant. Manifestaciones explícitas de Kant convencen en favor de esta opinión. Así cuando afirma que nunca se habría llegado a introducir el concepto de la libertad en la ciencia, de no haberla impuesto la ley moral, o cuando declara que la ley moral misma sirve para la deducción de una facultad inescrutable que la razón pura admitió sólo como posible.

Pero el mundo inteligible al que así accedemos con la acción moral —y sin el cual la acción moral sería inexplicable—, no en vano se ha determinado como libertad. Él es, al par, ser y acción, realidad como inmanencia ética.

Que así llegó a sentirlo Kant mismo, lo muestra esta definición sorprendente: "La naturaleza suprasensible, en cuanto podemos formarnos un concepto de ella, no es nada más que una naturaleza sujeta a la autonomía de la razón pura práctica."

De aquí, de esta metafísica de la libertad, deriva sin duda también, el renovado concepto de la esencia y destino de la filosofía que se insinúa extrañamente en la "Arquitectónica de la razón pura". El sistema de la razón que tiene su término en el uso práctico y en la libertad, entraña un "concepto cósmico" (*conceptus cosmicus*) de la filosofía, que se contrapone al concepto "escolar" de ella. Conforme con este concepto "escolar", la filosofía sería un "sistema del conocimiento que inquiere sólo como ciencia, sin otra finalidad que la unidad sistemática de este saber, y, por tanto, de la perfección lógica del conocimiento". Mas existe también un concepto cósmico de la filosofía conforme al cual ésta viene a ser "la relación de todo conocimiento al fin esencial de la razón humana" (o sea, su uso práctico, y con él el acceso al *mundus intelligibilis* de la libertad); "lo que interesa necesariamente a cualquiera". Y el filósofo, de esta suerte, no es ya un simple razonador, sino un "legislador de la razón". Así, "el matemático, el naturalista, el lógico... no son más que razonadores. Pero, además de ellos, se da *un maestro en el ideal.* Sólo a éste debiéramos llamar filósofo".

SABIDURÍA HEROICA

Principalidad del problema de la conducta.

"¿Qué sabe decir la filosofía sobre la conducta? ¿La coloca en lo alto, la exalta sobre un pedestal para ofrecerla a la adoración del mundo, o la arrastra hasta el lodo para que sea pisoteada por los hombres superiores?... ¿Es la conducta la sustancia del Todo, o tiene la consistencia de un sueño?" (F. C. S. Schiller, *Humanism*, Essay I).

Confieso mi debilidad por estas palabras del sutil pragmatista de Oxford. El pensamiento que encierran y la cuestión que plantean bien pueden pensarse y expresarse en formas mucho más pulidas y profundas. Pero lo que a mis ojos prestigia esa fórmula es que en su énfasis retórico lleva la fuerza de un *memento*, un ¡acuérdate! lanzado a la filosofía que, así como no esté en su instante floral, tiende a desertar del problema de la esencia, sentido y valor de la "conducta", y del urgente y emergente tema de la relación

entre la razón teórica y la razón práctica, que es como decir de la relación entre el conocimiento y la vida. Esta deserción y abandono son tan patentes en la filosofía contemporánea, que acaso pueda decirse que la filosofía moral, la Ética (y no por casualidad, también la Metafísica), no ha dado un solo paso decisivo desde las grandes revelaciones y clarificaciones conceptuales del mundo moral, que hicieron Kant y Hegel. Y esto es así a pesar de más de un sonado ademán y paradoja ética del siglo XIX, y a pesar de la profusa literatura universitaria de los últimos años en torno de la Ética de los "valores". Con estas pobrezas de la Ética ha coincidido la depauperización del "ethos", es decir la mediocridad en la altura del ideal de perfección moral y sus realizaciones concretas en individuos y comunidades. Y sea como consecuencia de todo esto o por lo que fuere, nos parece comprobar que la cultura contemporánea ha estado muy lejos de lograr (y aun de querer) una teoría y un arte de la *sabiduría* — lo que no es, ciertamente, un pequeño detalle en la lista de sus olvidos. Pero esto mismo hace más insigne el mérito de algunas voces aisladas, hechas del más puro metal filosófico, que se han levantado aquí y allá para reclamarla (sin que importe que no siempre la hayan nombrado "sabiduría"), al mismo tiempo que han insinuado algunos fragmentos y materiales elegidos para su edificación.

Edificar una sabiduría quiere decir hallar en la conducta el estatuto y modo de unificación de los caminos del conocimiento y de la acción, del conocimiento con la vida. O si lo preferís, hallar el conocimiento (vislumbre, contacto, presencia) del ser junto con y *en* la realización de la vida personal.

Preliminar sobre la teoría y la práctica.

¿Es esto posible? ¿No va contra la naturaleza tanto de la teoría (conocimiento) como de la práctica (acción, vida) el intentar la posibilidad de su unificación? Aparentemente es fácil establecer la relación o las claras diferencias entre la teoría y la práctica. La teoría es el conocimiento, el conocimiento puro, la razón teórica que aspira a conocer lo que las cosas son. Frente a la teoría, y como *lo otro* de ella, está la práctica. La práctica es un hacer, un sistema de quehaceres. Sin duda en la práctica —y, por consecuencia, en la moralidad, que es una forma de ella— no deja de intervenir un conocimiento: también hay una razón práctica. Pero la función de la razón práctica es clara. Ella sólo interviene para decir lo que hay que hacer, para orientar a la práctica. Una vez ejecutada esta operación, el conocimiento ya nada tiene que ver con la moralidad, la cual consiste esencialmente en un *hacer*.

(La moralidad son las "obras", intenciones, acciones, "virtudes", y aquello otro de que el día del Juicio "no nos preguntarán qué leímos, sino *qué hicimos*", *non quæretur a nobis quid legimus sed quid fecimus* ("De Imitatione Christi", I, 3). Lo que quiere decir que la moralidad, como la práctica en general, es un hacer que bien cabría concebir como perfecto aun enajenado de todo conocimiento, y en todo caso del conocimiento del ser.

Esta manera de entender la relación de la teoría con la práctica, del conocimiento con la acción, de la "vida contemplativa" con la "vida activa", de la Metafísica con la Moral, es la del sentido común, y también el supuesto silencioso de mucha filosofía. Pero esta cosa tan clara, pasado el primer momento de evidencia, se ve que presenta dificultades tales que, de solución que parecía, se transforma en problema; un difícil problema que admite planteamientos varios y respuestas más matizadas aún; un problema que se cierne, repercutiendo en perplejidades, sobre todos los ámbitos de la filosofía, a tal punto que bien podría escribirse una Historia de la Filosofía con sólo tomar como objeto o asunto las relaciones entre la teoría y la práctica, que no sería la menos interesante de las Historias.

Renunciando a entrar en esta maraña histórica, nosotros diremos (sin poderlo justificar aquí, justificación que se intenta, sin duda imper-

fectamente, en otros escritos nuestros) que un planteo así, semejante radical apartamiento entre teoría y práctica, aparte de acumular dificultades insalvables que casi obligan a renunciar a saber nada sobre la naturaleza del humano conocimiento, aparte de condenar a la Metafísica a ser un refugio para el ocio de los "arquitectos de variados mundos imaginarios", reduce la vida moral (y esto es lo que más nos duele) a tan desvirtuada y flaca, tan insignificante y tan inconsistente como podría serlo si estuviese hecha "de la misma madera de los sueños".

De una sabiduría heroica.

Pero ocurre que la vida moral no consiste en un mero *hacer* que quepa concebir desnudo de conocimiento. ¿Quién dice conciencia, no dice acaso conocimiento? Y el sentido fuerte y primero de "conciencia" es de índole moral, o sea como conciencia moral. Fué —conjeturo— el primer y dramático conocimiento que tuvo Adán, expulsado del Edén. Se dirá que esta conciencia moral no es más que el conocimiento de la ley moral, el conocimiento, pues, que precede al *hacer* moral. Es cierto; pero se debe aclarar en seguida que el conocimiento moral no es un puro conocimiento, o sea tal que se baste a sí mismo, constituído independientemente y antes de la

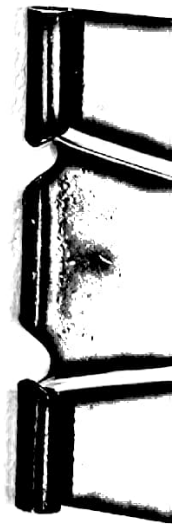
práctica, y que desde fuera y por encima de la conducta le dicta su ley. Y nada cambia a lo dicho el que aquel puro conocimiento se conciba como fruto de una razón raciocinante, o de una razón intuitiva, o de un sentimiento moral revelador.

Es verdad que Kant, aunque supera todas esas posiciones, considera, sin embargo, que la conciencia de la ley moral es "un hecho de la razón", *ein Factum der Vernunft.* Una opinión de Kant, especialmente si versa sobre cuestiones morales, debe inspirar siempre un profundo respeto y merecer una cuidadosa consideración. Pero ved aquí una dificultad. ¿No tiene mucho de extraño que una razón pura cuyas determinaciones son a priori pueda ser un *hecho?* ¿Qué quiere decir "un hecho (*factum*) de la razón"? ¿Quiso decir Kant con esto que la conciencia moral es como una razón existente concretamente, como acto o realidad vital? Pero semejante interpretación implicaría una concepción de la razón que honradamente no podemos atribuirle. Hay, pues, en aquella sentencia mucho que hurgar todavía; el tal "hecho de la razón" debe dar mucho que indagar y mucho que pensar.

¿Y por qué no esto: que la vida moral *no* empieza con el conocimiento —racional o como fuere, pero conocimiento puro al fin— de la ley moral? La vida moral comienza con un acto de humildad trascendental que acepta la vida con

sus dolores y dichas, enfrentada a todas las circunstancias; que acepta la vida como algo dado, pero que, sin embargo, debe ser *recobrada*, en la conciencia y la libertad. En medio de esta vida practicada, el saber moral, esta sabiduría, se va decantando sabrosamente a lo largo de una historia. Es, por lo tanto, una sabiduría heroica, es decir militante y sufrida.

El saber moral no es un conocimiento (teoría) que ordena desde arriba a la conducta (la práctica), sino, en todo caso, un saber que emerge de "la práctica". O, como me complace decirlo con un sagaz y solitario explorador de la experiencia moral: "El ideal (moral) no es un dato externo ni un dato interno. No es captado de una vez como una cosa. Es el residuo que queda en el crisol de una alma sincera cuando ha cobrado conciencia de sí misma en el trato con las cosas" (Frédéric Rauh). Se comprende que una tal sabiduría puede y debe comportar un *arte*, el arte sutil de la "askesis" gradual, y una técnica de la purificación interior.



Las presentes reflexiones no quieren referirse al *contenido* de esa sabiduría. Insinúan tan sólo un método para su edificación, y apuntan a una vindicación de "la práctica", de la conducta, y del saber privilegiado entrañado en ella. A propósito de la naturaleza y alcance de este saber se suscita ahora la grave cuestión: una sabiduría según la hemos delineado ¿es sólo sabiduría

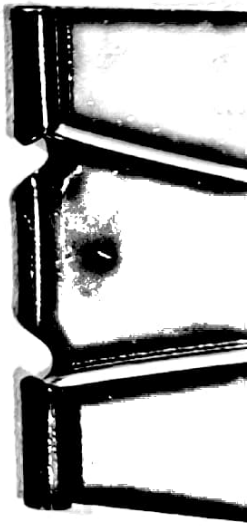
moral? ¿O, siendo pertinente a la conducta, es también capaz de iniciar en los secretos del ser? Mucho sospechamos que sí.

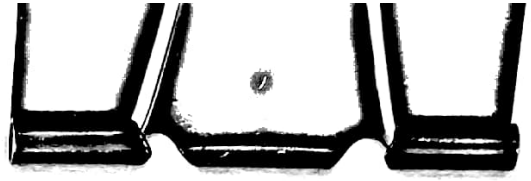
Aquí nos limitaremos a decir que la cuestión por el ser no es la exigencia de un saber de objetos, de cosas o de hechos. Para aquel que está bien plantado en la vida moral, sobre todo, el ser no es algo para visto, sino para *vivido*. Tal vez pertenezca al cuerpo mismo de la sabiduría el reputar por vanos en definitiva los esfuerzos de toda metafísica especulativa "que se presente como ciencia" (no menos que las pretensiones absolutistas de cualquier otra "ciencia", aunque no sea la Metafísica). Y no precisamente porque nuestro pensamiento sea impotente para alcanzar el perfecto conocimiento, sino por algo mucho más elemental y que está todavía más acá, a saber: porque el ser *no* es asunto de conocimiento puro. Más que como "Idea", "primer motor", "sustancia", "cosa-en-sí" (que nos dicen, creo, bien poco), el ser se presenta, en todo caso, como

"En profunda soledad,
Entendida *vía* recta."

Sólo sabemos útilmente de él en la medida y en el cómo en que penetra y se cruza en la dialéctica de nuestra vida; no de nuestra vida soñada, sino practicada. Todo lo demás es analogía;

videmus per speculum in ænigmate. El ser sólo puede ser aprehendido en una sabiduría heroica. Por eso decíamos que edificar una sabiduría es hallar el conocimiento (vislumbre, contacto, presencia) del ser junto con y en la realización de la vida personal.





ÍNDICE

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

Pág.

I. ¿Qué es filosofía? 7

II. Sobre los modos de entender el punto de partida en el filosofar 27

¿Es la filosofía un saber estricto? 47

APROXIMACIÓN A LA ESENCIA DE LA VIDA MORAL

I. La vida humana y los problemas del ser y de la acción 57

II. ¿Ética formal o ética material 68

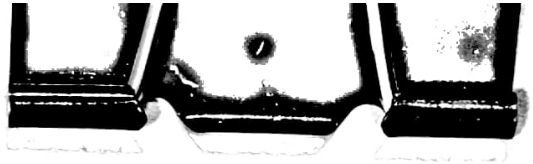
III. Revisión y defensa del formalismo en la ética .. 77

IV. Epílogo 90

METAFÍSICA DE LA LIBERTAD

(*La teoría y la práctica en Kant*) 93

Sabiduría heroica 109



BIBLIOTECA CONTEMPORÁNEA

VOLÚMENES PUBLICADOS

1.	B. Pérez Galdós . .	El abuelo (**)	$ 2.50
2.	Gabriel Miró . . .	Libro de Sigüenza	$ 1.50
3.	J. Hessen	Teoría del Conocimiento	$ 1.50
4.	Maurice Maeterlinck.	La Vida de las Abejas	$ 1.50
5.	Rabindranath Tagore	El Cartero del Rey. La Luna Nueva (2ª edición)	$ 1.50
6.	François Mauriac . .	Los Caminos del Mar (**)	$ 2.50
7.	Gabriele D'Annunzio.	La Hija de Iorio	$ 1.50
8.	Juan Valera	Pepita Jiménez (3ª edición)	$ 1.50
9.	Benito Pérez Galdós	Misericordia (**)	$ 2.50
10.	Mark Twain	Las Aventuras de Tom Sawyer (3ª ed.)	$ 1.50
11.	Arturo Capdevila . .	Melpómene (2ª edición) (*)	$ 2.—
12.	Oscar Wilde	El Retrato de Dorian Gray (*) . . .	$ 2.—
13.	Azorín	La Ruta de Don Quijote (2ª edición) .	$ 1.50
14.	G. K. Chesterton . .	El Hombre que fué Jueves	$ 1.50
15.	C. G. Jung	Lo Inconsciente	$ 1.50
16.	Rudyard Kipling . .	La Litera Fantástica	$ 1.50
17.	Antonio Machado . .	Juan de Mairena, I (*)	$ 2.—
18.	Antonio Machado . .	Juan de Mairena, II (*)	$ 2.—
19.	Antonio Machado . .	Poesías Completas (**)	$ 2.50
20.	Antonio Machado . .	Abel Martín y Prosas Varias (*) . .	$ 2.—
21.	J. Wassermann . . .	Cristóbal Colón, el Quijote del Océano .	$ 1.50
22.	Pearl Buck	El Patriota (**)	$ 2.50
23.	Isadora Duncan . .	Mi vida (**)	$ 2.50
24.	P. A. de Alarcón . .	El Escándalo (*)	$ 2.—
25.	S. y J. Alvarez Quintero	Amores y Amoríos. Los Galeotes (2ª edición) (*)	$ 2.—
26.	Jacinto Grau . . .	La Señora Guapa. Los Tres Locos del Mundo (*)	$ 2.—
27.	Roberto J. Payró . .	El Mar Dulce (**)	$ 2.50
28.	Pablo Neruda . . .	Veinte Poemas de Amor y una Canción Desesperada	$ 1.50
29.	M. Maeterlinck . . .	El Pájaro Azul. Interior	$ 1.50
30.	R. del Valle-Inclán .	Sonata de Primavera. Sonata de Estío (2ª edición)	$ 1.50
31.	R. del Valle-Inclán .	Sonata de Otoño. Sonata de Invierno (2ª edición)	$ 1.50
32.	Alberto Gerchunoff .	La Jofaina Maravillosa	$ 1.50
33.	H. R. Lenormand . .	Los Fracasados. La Loca del Cielo. La Inocente (*)	$ 2.—
34.	35. J. M. de Pereda.	Peñas Arriba (2 volms.) c/u.	$ 1.50
36.	Roberto J. Payró . .	Pago Chico y Nuevos Cuentos de Pago Chico (3ª edición) (**)	$ 2.50
37.	Azorín	Clásicos y Modernos (*)	$ 2.—
38.	G. K. Chesterton . .	El Candor del Padre Brown (*) . . .	$ 2.—
39.	Benito Pérez Galdós.	Trafalgar (2ª ed.) (*)	$ 2.—
40.	R. Pérez de Ayala .	Prometeo. Luz de Domingo. La Caída de los Limones (2ª ed.) (*)	$ 2.—
41.	Pío Baroja	Zalacaín el Aventurero (2ª ed.) (*) . .	$ 2.—
42.	Benito Pérez Galdós.	El Amigo Manso (*)	$ 2.—
43.	Azorín	Castilla (2ª edición)	$ 1.50
44.	Benito Pérez Galdós.	Gerona (2ª edición) (*)	$ 2.—
45.	A. Palacio Valdés .	La Novela de un Novelista (2ª edic.) (*)	$ 2.—

(*) extra. — (**) especial.

BIBLIOTECA CONTEMPORÁNEA

VOLÚMENES PUBLICADOS

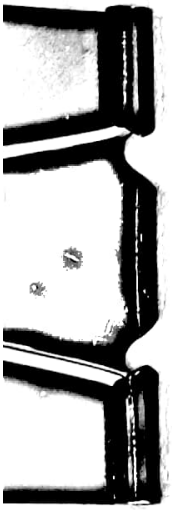
46.	Ricardo León . . .	Casta de Hidalgos (*)	$ 2.—
47.	José M. de Pereda .	El Sabor de la Tierruca (2ª edición)	$ 1.50
48.	R. Pérez de Ayala .	Belarmino y Apolonio (2ª edición) . .	$ 2.—
49.	Ricardo Güiraldes .	Don Segundo Sombra (5ª edición) (*)	$ 2.—
50.	Ricardo León . . .	El Amor de los Amores (*)	$ 2.—
51.	Mark Twain	Las Aventuras de Huck (2ª edición) (**)	$ 2.50
52.	Azorín	Doña Inés (2ª edición)	$ 1.50
53.	Georges Gurvitch . .	Las Tendencias Actuales de la Filosofía Alemana (2ª edición) (**)	$ 2.50
54.	Arturo Capdevila . .	La Sulamita (2ª edición)	$ 1.50
55.	Henri Bergson . . .	La Risa (2ª edición)	$ 1.50
56.	Ricardo Rojas . . .	Ollantay (2ª edición) (*)	$ 2.—
57.	R. del Valle-Inclán .	Cara de Plata	$ 1.50
58.	Jacinto Grau	El Conde Alarcos. El Caballero Varona (2ª edición) (*)	$ 2.—
59.	Louis Hémon . . .	María Chapdelaine (2ª edición) . . .	$ 1.50
60.	Roberto J. Payró . .	Divertidas Aventuras del Nieto de Juan Moreira (**)	$ 2.50
61.	Angel Ganivet . . .	Cartas Finlandesas	$ 1.50
62.	R. del Valle-Inclán .	Aguilas de Blasón	$ 1.50
63.	Pío Baroja	El Mundo es Así (2ª edición) . . .	$ 1.50
64.	R. del Valle-Inclán .	Romance de Lobos	$ 1.50
65.	Azorín	Los pueblos (2ª edición)	$ 1.50
66.	P. Henríquez Ureña .	Plenitud de España	$ 1.50
67.	R. del Valle-Inclán .	Martes de Carnaval (*)	$ 2.—
68.	Arturo Capdevila . .	Babel y el Castellano (2ª edición) (*)	$ 2.—
69.	R. del Valle-Inclán .	Jardín Umbrío	$ 1.50
70.	Jacinto Grau	El Hijo Pródigo. El Señor de Pigmalión (2ª edición) (**)	$ 2.50
71.	72. R. del Valle-Inclán	El Ruedo Ibérico. La Corte de los Milagros (2 vols.) c/u.	$ 1.50
73.	Alejandro Casona . .	La Sirena Varada. Prohibido Suicidarse en Primavera (2ª edición) (**) . .	$ 2.50
74.	Roberto J. Payró . .	El Casamiento de Laucha. Chamijo. El Falso Inca (**)	$ 2.50
75.	76. R. del Valle-Inclán	El Ruedo Ibérico. Viva mi Dueño (2 volúmenes) c/u.	$ 1.50
77.	H. R. Lenormand .	El Hombre y sus Fantasmas. El Devorador de Sueños. El Tiempo es un Sueño (2ª edición) (**)	$ 2.50
78.	R. del Valle-Inclán .	Tirano Banderas (*)	$ 2.—
79.	R. Pérez de Ayala .	Luna de Miel, Luna de Hiel	$ 1.50
80.	R. Pérez de Ayala .	Los Trabajos de Urbano y Simona . .	$ 1.50
81.	Ricardo Rojas . . .	Blasón de Plata	$ 1.50
82.	R. del Valle-Inclán .	Voces de Gesta. Cuento de Abril . . .	$ 1.50
83.	R. G. de la Serna .	El Doctor Inverosímil (*)	$ 2.—
84.	Jacinto Grau	El Burlador que no se Burla. D. Juan de Carillana. El Tercer Demonio (*) . .	$ 2.—
85.	R. Pérez de Ayala .	El Ombligo del Mundo	$ 1.50
86.	87. E. Martínez Estrada	Radiografía de la Pampa (2 vols.) c/u.	$ 1.50
88.	Manuel Gálvez . . .	Hombres en Soledad (*)	$ 2.—
89.	Eduardo Mallea . .	Fiesta de Noviembre	$ 1.50
90.	Germán Arciniegas .	El Caballero de El Dorado (*) . . .	$ 2.—
91.	S. de Madariaga . .	Ingleses, Franceses, Españoles (**) . .	$ 2.50
92.	Rafael Alberti . . .	Antología Poética (**)	$ 2.50

BIBLIOTECA CONTEMPORÁNEA

VOLÚMENES PUBLICADOS

93.	Azorín	Al Margen de los Clásicos (*)	$ 2.—
94.	José Eustasio Rivera	La Vorágine (2ª edición) (**) . . .	$ 2.50
95.	R. G. de la Serna .	Azorín (**)	$ 2.50
96.	97. 98. y 99. B. Pérez Galdós	Fortunata y Jacinta (**) (4 vols.) c/u.	$ 2.50
100.	R. Pérez de Ayala .	Troteras y Danzaderas (**)	$ 2.50
101.	Amado Alonso . . .	Castellano, Español, Idioma Nacional (*)	$ 2.—
102.	Benito Pérez Galdós	Doña Perfecta (*)	$ 2.—
103.	Benito Pérez Galdós	La fontana de Oro (**)	$ 2.50
104.	Benito Pérez Galdós	Nazarín (**)	$ 2.50
105.	Benito Pérez Galdós	Halma (**)	$ 2.50
106.	Joaquín Casalduero.	Vida y Obra de Galdós (*)	$ 2.—
107.	Benito Pérez Galdós	Tristana (*)	$ 2.—
108.	Aldous Huxley . .	Viejo muere el cisne (**)	$ 2.50
109.	M. de Cervantes . .	Numancia	$ 1.50
110.	R. Tagore	El jardinero	$ 1.50
111.	K. Mansfield . . .	En la bahía	$ 1.50
112.	Benito Pérez Galdós	La loca de la casa (*)	$ 2.—
113.	F. García Lorca . .	Doña Rosita la soltera	$ 1.50
114.	Alejandro Casona .	Nuestra Natacha. Otra vez el diablo . .	$ 1.50
115.	F. García Lorca . .	Mariana Pineda	$ 1.50
116.	F. García Lorca . .	Romancero Gitano	$ 1.50
117.	R. Tagore	El rey y la reina. Malini, el asceta . .	$ 1.50
118.	Frank Kafka . . .	La metamorfosis	$ 1.50
119.	Fernán Silva Valdés	Antología poética	$ 1.50
120.	Enrique Amorím . .	El caballo y su sombra	$ 1.50
121.	Ricardo León . . .	Alcalá de los Zegríes (**)	$ 2.50
122.	José Ferrater Mora	Unamuno: Bosquejo de una filosofía (*)	$ 2.—
123.	Angel Ossorio . . .	Mujeres (Libro que no deben leer las mujeres)	$ 1.50
124.	Francisco Romero .	Filosofía de la persona	$ 1.50
125.	F. García Lorca . .	Poema del cante jondo. Llanto por Ignacio Sánchez Mejías	$ 1.50
126.	Rafael Alberti . .	El adefesio	$ 1.50
127.	. . . . .	El Kálevala	$ 1.50
128.	R. G. de la Serna .	La quinta de Palmyra (*)	$ 2.—
129.	Ricardo Güiraldes .	Xaimaca	$ 1.50
130.	Juan R. Jiménez .	Estío	$ 1.50
131.	F. García Lorca . .	Yerma	$ 1.50
132.	Benito Pérez Galdós	La incógnita (**)	$ 2.50
133.	F. García Lorca . .	La zapatera prodigiosa	$ 1.50
134.	R. Tagore	Mashi	$ 1.50
135.	Benito Pérez Galdós	Realidad (**)	$ 2.50
136.	Luigi Pirandello . .	Cada cual a su juego (*)	$ 2.—
137.	Paco Aguilar . . .	A orillas de la música (*)	$ 2.—
138.	Benito Pérez Galdós	La desheredada, I (**)	$ 2.50
139.	Benito Pérez Galdós	La desheredada, II (**)	$ 2.50
140.	Germán Arciniegas .	América, tierra firme (*)	$ 2.—
141.	F. García Lorca . .	Bodas de sangre	$ 1.50
142.	J. R. Jiménez . .	Eternidades	$ 1.50
143.	Alejandro Casona .	La dama del Alba	$ 1.50
144.	Juan R. Jiménez .	Antolojía poética (**)	$ 2.50
145.	Azorín	Los valores literarios (**)	$ 2.50
146.	Ricardo León . . .	Comedia sentimental (**)	$ 2.50
147.	Juan R. Jiménez .	Belleza	$ 1.50
148.	R. Tagore	La cosecha	$ 1.50

BIBLIOTECA CONTEMPORÁNEA

VOLÚMENES PUBLICADOS

149.	F. García Lorca	Libro de Poemas	$ 1.50
150.	Sigmund Freud	Moisés y la religión monoteísta (*)	$ 2.—
151.	F. García Lorca	Canciones	$ 1.50
152.	Georges Duhamel	Diario de un aspirante a santo	$ 1.50
153.	F. García Lorca	La casa de Bernarda Alba	$ 1.50
154.	R. G. de la Serna	Seis falsas novelas (*)	$ 2.—
155.	Romain Rolland	Vida de Beethoven	$ 1.50
156.	Alcides Arguedas	Raza de bronce (**)	$ 2.50
157.	Jacinto Grau	La casa del diablo. En Ildaria (**)	$ 2.50
158.	Rafael Alberti	Marinero en tierra	$ 1.50
159.	Manuel Gálvez	Los caminos de la muerte (*)	$ 2.—
160.	Francesco de Sanctis	Ensayos críticos. Dante, Guicciardini, Schopenhauer y Leopardi	$ 1.50
161.	R. G. de la Serna	El dueño del átomo (**)	$ 2.50
162.	Angel Ossorio	La palabra y otros tanteos literarios	$ 1.50
163.	Carlos Reyles	El terruño (**)	$ 2.50